

المعجم الاصولي



يتناول بالشرح معظّم الاصطلاحات
الاصولية وتحرير مسائل الاصول
بحسب الترتيب الهجائي

طبعة مزيّدة ومنقّحة



تأليف
سيد محمد رفيع نقوي

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۷۳۸۸

تاریخ ثبت:

المعجم الاصوي

يتناول بالشك معظم الاصطلاحات
الاصولية ويحرر مسائلك الاصوي
بحسب الترتيب الهجائي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجزء الثاني

طبعة مزيدة ومنقحة

تأليف

السيد محمد هادي نفوس



« طبعة محققة ومزودة »
مركز بحوث ودراسات إسلامية

« طبعة محققة ومزودة »

المعجم الأصولي / ج ٢

المؤلف: الشيخ محمد صنقور

الناشر: منشورات الطيار

الطبعة: الثالثة - ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م

المطبعة: ستاره

الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

ردمك: ٧-٥٥-٧٦٥٣-٩٦٤

ردمك الدورة: ٥٤-٥٥-٧٦٥٣-٩٦٤

« جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الْحَاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الحاء

- ٢٧٩ - الحال
- ٢٨٠ - الحجر التكليفي والحجر الوضعي
- ٢٨١ - الحجّة
- ٢٨٢ - الحجّة الأصوليّة
- ٢٨٣ - الحجّة الذاتية
- ٢٨٤ - حجّة القطع
- ٢٨٥ - الحجّة المجعولة
- ٢٨٦ - الحرمة
- ٢٨٧ - الحرمة الذاتية والحرمة العرضيّة
- ٢٨٨ - الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة
- ٢٨٩ - الحسن والقبح
- ٢٩٠ - الحسن والقبح الذاتيان
- ٢٩١ - الحسن والقبح العقلانيّان
- ٢٩٢ - الحسن والقبح العقلانيّان
- ٢٩٣ - أصالة الحظر
- ٢٩٤ - حقّ الطاعة
- ٢٩٥ - مسلك حقّ الطاعة
- ٢٩٦ - أصالة الحقيقة
- ٢٩٧ - الحقيقة الشرعيّة
- ٢٩٨ - الحقيقة التشريعيّة
- ٢٩٩ - الحكم الإنشائي
- ٣٠٠ - الحكم الأولي
- ٣٠١ - الحكم التكليفي
- ٣٠٢ - الحكم الثانوي
- ٣٠٣ - الحكم الشرعي
- ٣٠٤ - الحكم الظاهري
- ٣٠٥ - الحكم العدمي
- ٣٠٦ - الحكم المقابل للفتوى
- ٣٠٧ - الحكم الواقعي
- ٣٠٨ - الحكم الوضعي
- ٣٠٩ - الحكومة
- ٣١٠ - الحكومة الإنسداديّة
- ٣١١ - الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة
- ٣١٢ - الحكومة بملاك الرفع
- ٣١٣ - الحكومة بملاك النظر
- ٣١٤ - أصالة الجل
- ٣١٥ - الحمل الأولي والحمل الشايح
- ٣١٦ - الحمل البسيط والحمل المركّب

﴿ حرف الحاء ﴾

٢٧٩ - الحال

بالعالمية حين اطلاق الإسناد وحين حمل العالمية عليه بقطع النظر عن الحيثية المأخوذة في الإسناد وان اسناد العالمية له في الزمان الفعلي أو الزمان الماضي أو الإستقبالي أو أنه لم تؤخذ حيثية زمانية حين الإسناد كأن كان الإسناد مطلقاً من هذه الجهة .

فحينما يقال زيد عالم فعلاً أو غداً أو أمس أو يقال زيد عالم، ففي تمام هذه الأمثلة يعتبر في صدق عنوان العالم على زيد - وان المشتق «العالم» حقيقة في زيد - يعتبر في الصدق أن يكون زيد عالماً حين النطق بهذه الأمثلة، أي حين النطق باسناد العالمية لزيد، فعليه لو لم يكن زيد عالماً حين قولنا «زيد عالم أمس» يكون اطلاق

ذكر صاحب الكفاية في مقام بيان تحرير محل النزاع في بحث المشتق «أنه اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعتمه أو ما انقضى عنه على أقوال». والذي يهتأ هو بيان المراد من الحال المأخوذ في عنوان تحرير المسألة، فنقول: ان هنا احتمالين للمراد من الحال:

الإحتمال الاول: هو حال النطق، أي أنه يعتبر في صدق المشتق تلبس الذات بالمبدأ حال الإطلاق والنطق بالإسناد، فحينما نُسند عنوان العالم الى زيد لا بد وان يكون زيد متلبساً

العالمية على زيد مجازياً وان كان عالماً حقيقة أمس .

الإحتمال الثاني : ان المراد من الحال هو فعلية التلبس بالمبدأ حين الجري والإسناد لا حال النطق به ، فلو كان الجري والإسناد بلحاظ الزمان الماضي فلا بد أن تكون الذات متلبسة بالمبدأ في الزمان الماضي ، وحينما يكون الإسناد والجري بلحاظ الزمان الإستقبالي فلا بد أن يكون تلبس الذات بالمبدأ في الزمان الإستقبالي ، وعليه لو كان الحال معتبراً في صدق المشتق فهذا معناه ان المشتق يكون حقيقة عندما تكون الذات متلبسة بالمبدأ في الزمان الماضي وكان الإسناد بلحاظ الزمان الماضي حتى ولو لم تكن الذات متلبسة بالمبدأ حين النطق بالإسناد والجري .

فعندما يقال « زيد عالم أمس » فإن المشتق وهو « عالم » حقيقة في زيد اذا كان متلبساً بالعالمية أمس - أي حال الجري والإسناد - وان كان زيد قد انقضى عنه التلبس بالعالمية حال النطق

بالإسناد وهو اليوم مثلاً . وهكذا لو كان الجري والإسناد بلحاظ الزمان الإستقبالي فإن الصدق وعدمه يدوران مدار فعلية تلبسه بالمبدأ حين الجري والإسناد وعدم تلبسه بها ، فحينما يكون متلبساً بالمبدأ في الزمان الإستقبالي فإن المشتق حقيقة فيه وان كان حال النطق غير متلبس بالمبدأ . والمتحصّل ان المراد من الحال في الإحتمال الثاني هو فعلية التلبس حال الجري والإسناد لا حال النطق بالجري والإسناد .

والمتمعن من الاحتمالين - كما ذهب لذلك صاحب الكفاية رحمته الله وغيره من الأعلام - هو الإحتمال الثاني ، وذلك لأنه لا خلاف في ان اسناد المشتق الى الذات يكون حقيقياً لو كان تلبس الذات بالمبدأ فعلياً بلحاظ حال الإسناد والجري ، فلو قال المتكلم « زيد عالم أمس أو غداً » وكان زيد متلبساً بالعالمية في ظرف الإسناد وهو أمس في المثال الاول وغداً في المثال الثاني فإنه لا ريب في صدق المشتق

متقدمين على حال النطق، فالمدار في صدق المشتق على الذات وعدم صدقه هو اتحاد التلبس والإسناد وعدم اتحادهما، فمتى ما اتحدا كان المشتق حقيقة في الذات، ومتى ما اختلفا كان اسناد المشتق للذات مجازياً.

٢٨٠ - الحجر التكليفي

والحجر الوضعي

الحجر التكليفي تعبير آخر عن الحرمة التكليفيّة، وهو عادة ما يطلق على الحرمة التي يكون متعلقها واحداً من المعاملات.

مثلاً: الحرمة التكليفيّة الثابتة لبيع الخمر أو الاستئجار على صنعه، هذه الحرمة يعبر عنها بالحجر التكليفي أي أن المكلف ممنوع عن فعل ذلك فيكون موزوراً وعاصياً لو ارتكب ما ينافي الحجر التكليفي.

وأما الحجر الوضعي فهو بمعنى الحكم بعدم ترتب الأثر المنتظر من المعاملة، فكلّ معاملة وقعت متعلقاً

حقيقة على الذات حتى لو لم تكن الذات متلبّسة بالمبدأ حين النطق بالإسناد، نعم لو استظهرنا - ولو بواسطة الاطلاق - أنّ اتّصاف الذات بالمبدأ إنّما هو حين النطق بالجري والإسناد وكان التلبس بالمبدأ في الزمان الماضي أو المستقبل كما لو دلّت القرينة على ذلك فإنّ صدق المشتق على الذات يكون مجازياً.

فلو قال المتكلم «زيد ضارب غداً» وعلمنا أنّ مراد المتكلم هو فعلية اتّصاف الذات بالضاربة رغم أنّه إنّما سيتلبس بها غداً فإنّ اطلاق الضاربيّة على زيد يكون مجازياً بلا إشكال، إلا أنّ ذلك ناشئ عن أنّ التلبس بالمبدأ استقبالي والإسناد حالي، وهو خارج عن محلّ الكلام، إذ أنّ الدعوى هو ان الإسناد والتلبس إذا كانا متّحدين زماناً فإنّ المشتق يكون حقيقة في الذات بقطع النظر عن حال النطق، فقد يكون التلبس والإسناد متّحدين مع حال النطق، وقد يكون التلبس والإسناد متآخريّن أو

الدليل والبرهان، والظاهر أن اطلاق الحجّة على البرهان والدليل من باب اطلاق السبب وإرادة مسببه، إذ أن البرهان يكون سبباً للغلبة على الخصم، فالحجّة هي الغلبة، والدليل والبرهان هما السبب لوقوع الغلبة والظفر، فيكون اطلاق الحجّة في اللغة على ما يحتاج به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة اطلاقاً مجازياً بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببية، بمعنى أن ما يحتاج به يكون سبباً للغلبة والتي هي المعنى الحقيقي لفظ الحجّة في اللغة.

إلا أنه في مقابل هذه الدعوى قد يقال أن المعنى الحقيقي لفظ الحجّة هو نفس الدليل والبرهان ومطلق ما يحتاج به عند الخصومة، وذلك لأن الحجّة مشتقة من الحجّ والذي هو القصد، وحينئذ تكون الحجّة أقرب للوسيلة منها الى الغاية، فالغاية هي الغلبة والوسيلة هي البرهان والدليل، وحينئذ يكون اطلاق لفظ الحجّة على البرهان والدليل اطلاقاً حقيقياً،

للحجر الوضعي فهي غير نافذة ولا يترتب على إيقاعها الأثر المنتظر منها. فحينما يكون البيع مثلاً متعلقاً للحجر الوضعي فذلك معناه الحكم بفساد البيع وعدم اقتضائه للنقل والانتقال. وهذا المقدار ليس مورداً للخلاف بين الأعلام وإنما وقع الخلاف من جهة أن الحجر التكليفي هل يستلزم الحجر الوضعي أو لا؟ أي أن المنع تكليفاً عن المعاملة هل يقتضي فساد المعاملة أو لا يقتضي ذلك؟ أو أن في المسألة تفصيل بين ما إذا كان متعلق الحجر التكليفي هو المعاملة بلحاظ السبب والمعاملة بلحاظ المسبب ففي الأول لا يكون الحجر التكليفي مقتضياً للحجر الوضعي، وفي الثاني يكون الحجر التكليفي مقتضياً للحجر الوضعي خلاف بين الأعلام أجمالنا بيانه تحت عنوان (النهي في المعاملات).

٢٨١ - الحجّة

الحجّة في اللغة بمعنى الغلبة وبمعنى

وهناك تعريف آخر للحجة ذكره بعض المناطقة، وهو أن الحجة عبارة عن تأليف قضايا ينتج عنها المطلوب. وبناء عليه تكون الحجة المنطقية هي مجموع القضايا المؤلفة بشكل خاص وينتج عن مجموعها المطلوب، فكيون القياس بصغراه وكبراه وكذلك الإستقراء بتام مقدماته وهكذا التمثيل وغيرهم مصاديق الحجة المنطقية.

وهناك تعريف ثالث للحجة المنطقية، وحاصله: أن الحجة هو الحد الأوسط الذي يكون طريقاً للكشف عن ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر في القياس المنطقي، بقطع النظر عن كون الحد الأوسط علة لوجود الأكبر أو معلولاً له أو كان بينهما تلازم ناشئ عن كونها معلولين لعلة ثالثة.

والمراد من الحد الأوسط هو الحد المشترك والمتكرر في مقدمتي القياس «الصغرى - والكبرى» ويُعبر عنه بالواسطة في الإثبات باعتبار طريقته لإثبات الحد الأكبر للأصغر، أي لإثبات الحكم في نتيجة القياس

ويكون اطلاق الحجة على الغلبة مجازياً بعلاقة المسببية، إذ إن الغلبة تكون مسببة عن الحجة والتي هي البرهان والدليل.

هذا بحسب المدلول اللغوي للفظ الحجة، وأما بحسب اصطلاح المناطقة فهي كل معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي.

وبقيد الصلاحية لإثبات المجهول التصديقي تخرج المعلومات التصديقية التي لا صلاحية لها للدلالة على المجهول التصديقي إما لأنها أجنبية عن مقام الإحتجاج وإما أنها لم ترتب بكيفية تصلح معه للإحتجاج ولإثبات المطلوب والذي هو المجهول التصديقي.

ومن هنا لا تكون القضية التصديقية حجة مالم تؤطر في شكل من أشكال القياس مثلاً، فتكون الكبرى في ذلك القياس، إذ مع عدم ترتيبها بهذه الكيفية لا تكون منتجة للمطلوب، فلا تكون صالحة لأن يُطلق عليها عنوان الحجة.

٢٨٢ - الحجية الأصولية

المراد من الحجية الأصولية هو الأدلة الاجتهادية المعتبرة شرعاً والتي تكون طريقاً لإثبات متعلقاتها ولا يكون بينها وبين متعلقاتها أي رابطة واقعية، بمعنى أن دور الأدلة الاجتهادية المعتبرة شرعاً يتمحّض في الكشف دون أن يكون بينها وبين متعلقاتها علاقة التلازم أو العلية مثلاً، فدلالية البيّنة على خمريّة هذا السائل لا تُعبر عن علاقة واقعية بين البيّنة وبين خمريّة هذا السائل بل إن خمريّة هذا السائل لو كانت ثابتة واقعاً فهي ناشئة عن أسبابها التكوينية، وليس للبيّنة سوى دور الكشف عن ثبوت الخمريّة لهذا السائل، وهكذا الكلام في كاشفية الأمانة المعتبرة عن الحكم الشرعي، فإنها لا تُعبر عن علاقة واقعية بين الأمانة وبين ثبوت الحكم لموضوعه بل إن ثبوت الحكم لموضوعه ناشيء عن ملاك في متعلّقه اقتضى جعل الحكم واعتباره شرعاً.

والذي هو الأكبر لموضوعه وهو الأصغر. ولغرض توضيح المطلب نشكّل قياساً نتعرّف بواسطته على الحد الأوسط والذي هو الحجّة بحسب هذا التعريف.

العالم متغيّر

وكلّ متغيّر حادث

.. العالم حادث

فالحد الأوسط في هذا القياس هو عنوان «متغيّر» فهو الحد المشترك والمتكرّر في المقدمتين «الصغرى والكبرى» وبواسطته ثبت لنا أن «العالم حادث» فهو واسطة في الكشف عن ثبوت الحد الأكبر والذي هو محمول النتيجة - للحد الأصغر وهو موضوع النتيجة، فلولا اشتراك العالم وكلّ حادث في التغير لما أمكن اثبات الحدوث للعالم.

وبما ذكرناه يتّضح المراد من قول المناطقة أن الحجّة هي الوسطية في الإثبات، فرادهم من ذلك هو الحد الأوسط الذي يتوسّل به للتعرف على ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر.

وقد أفاد المحقق النائيني رحمته أن المنجزية والمعدرية من اللوازم العقلية لو صول الواقع، فهي غير قابلة للجعل، نعم حيناً تجعل الطريقة والوسطية في الإثبات للدليل يكون محرراً للواقع، وعندها يتنجز الواقع عقلاً.

٢٨٣ - الحجّة الذاتية

ويقصدون من الحجّة الذاتية الحجّة الثابتة للدليل دون جعل شرعي، بمعنى أن ذات الدليل بنفسه يقتضي ثبوت الحجّة له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليته وكاشفيته منوطة بالجعل الشرعي، وليس ثمة دليل ادعي ثبوت الحجّة الذاتية له سوى الدليل القطعي.

وتحرير المراد من حجّة القطع هو السبيل للتعرف على أن الحجّة الثابتة له هل هي ذاتية أو غير ذاتية، فنقول: أن حجّة القطع تارة يراد منها الحجّة المنطقية واخرى يراد منها

وبهذا تمتاز الحجّة الاصولية عن الحجّة في باب الأقيسة، فهما وإن كانا يشتركان من جهة وسطيتهما في الإثبات إلا أن وسطية الحجّة في باب الأقيسة - والذي هو الحد الأوسط - منوطة بثبوت علاقة واقعية بين الحد الأوسط والحد الأكبر، فإما أن يكون الحد الأوسط علة للحد الأكبر، وعندها يكون الحد الأوسط برهاناً لثبوتها في الثبوت بالإضافة إلى كونه واسطة في الإثبات، وأما أن يكون معلولاً للحد الأكبر أو أن يكون كلاهما معلولين لعلّة ثالثة، وعندها يكون الحد الأوسط برهاناً إنياً ومستحضاً في كونه واسطة في الإثبات، وقد أشرنا لذلك في بحث «الحجّة» في التعريف الثالث للحجّة المنطقية.

ثم إن الحجّة عند الأصوليين قد تطلق ويراد منها المنجزية والمعدرية، والمنجزية هي المسئولية وثبوت العهدة، والمعدرية هي انتفاء المسئولية وصحة الاعتذار عن منفاة الواقع.

للطريقة والحجة المنطقية فلأنه
تحصيل للحاصل بعد وجود القطع،
نعم يكون الجعل البسيط للطريقة
والحجة متعلقاً إذا كان بنحو إيجاد
القطع، فإيجاد القطع هو عينه إيجاد
الطريقة، وذلك في مقابل رفع
الطريقة واعدامها بواسطة اعدام
القطع.

وأما لو أنكرنا أن القطع هو عين
الإشكاف والإراءة التامة وقلنا بأن
القطع من الحالات النفسانية القائمة
بالنفس فإن لا بد من التسليم بأن
الطريقة ذاتية للقطع إلا أن الذاتية هنا
بمعنى الذاتية في باب البرهان لا الذاتية
في باب الإيساغوجي - كما هو مقتضى
المبنى الأول - فالمقصود من الذاتية في
المقام هو أن الطريقة لازم ذاتي للقطع
بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص
والذي يكون معه تصوّر الموضوع
كافياً في تصوّر الحكم.

وحينئذ لا تكون الطريقة مفترقة
للجعل أيضاً، فحض وجود القطع
كافياً لحمل الطريقة عليه، ولذلك

المنجزية والمعدرية، ونقصد بالحجة
المنطقية الوسطية في الإثبات، أي
الطريقة والكاشفة، وإذا كان المراد
من حجة القطع هي الحجة المنطقية
فالحجة الثابتة له ذاتية بلا ريب،
وذلك لأن المراد من القطع هو
الإشكاف التام والإراءة التامة،
فالقطع هو عين الكشف والإراءة
والطريقة، وليس شيئاً ثبت له
الكشف والطريقة.

وإذا كان كذلك فالطريقة - والتي
هي الحجة المنطقية - ذاتية للقطع،
وثبوت الذاتي لذاته لا يفتقر للجعل لا
بنحو الجعل التاليفي بل ولا بنحو
الجعل البسيط، وذلك لأن الجعل
التاليفي يلزم المباينة بين المفعول
والمفعول له، وهو خلف الفرض، إذ
قلنا أن الطريقة هي عين القطع
وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكما
أن ثبوت الإنسانية للإنسان ضروري
وقضية بشرط المحمول فكذلك ثبوت
الطريقة للقطع.

وأما عدم تعقل الجعل البسيط

البحث في نحو ثبوتها للقطع ، وقد ذكرت في ذلك ثلاثة اتجاهات .

الاتجاه الأول : ان المنجزية والمعدرية للقطع نشأ عن التباني العقلاني بملاك ان عدم ترتيب هذين الأثرين على القطع يفضي الى اختلال النظام . ومن هنا كان عدم ترتيب الأثرين على القطع قبيحاً وان ترتيبها حسن ، والحسن والقبح بناء على مبني أصحاب هذا الاتجاه من المتبنيات العقلائية المعبر عنها في المنطق بالقضايا المشهورة أو التأديبات الصلاحية . وحينئذ تكون الحجية الثابتة للقطع حجية جعلية وليست ذاتية .

وأما اعتبار حجية القطع بهذا المعنى من موارد الحسن والقبح العقلانيين فهو ناشئ - كما أفاد السيد الخوئي رحمته - عن ان عدم جعل الحجية بهذا المعنى - للقطع يفضي الى اختلال النظام ، إذ لو لم يكن القطع منجزاً لما كان القاتل مثلاً عن عمد مسئولاً عن فعله ، إذ له أن يقول بأني وان كنت

يكون جعل الحجية والطريقة للقطع تحصيلاً للحاصل .

وبهذا اتضح ثبوت دعوى ذاتية الحجية للقطع بناء على ان المراد من الحجية هي الحجية المنطقية والتي هي الطريقة والوسطية في الإثبات ، سواء قلنا بأن الطريقة هي عين القطع أو انها لازم ذاتي له .

أما لو كان المراد من حجية القطع هو المنجزية والمعدرية فهل ان الحجية حينئذ ذاتية للقطع أو لا ؟

وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك وذكرت لذلك ثلاثة اتجاهات ، وسوف نستعرضها تحت عنوان « حجية القطع » ان شاء الله تعالى .

* * *

٢٨٤ - حجية القطع

ذكرنا في بحث « الحجية الذاتية » ان الحجية الثابتة للقطع إذا كانت بمعنى الحجية المنطقية فإن ثبوتها للقطع يكون ذاتياً ، وأما إذا كانت الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية فقد وقع

وتنحصر وظيفته في الإدراك فحسب ،
كما هو محرّر في محله .

وبناء على هذا الإتجاه لو صحّت
النسبة تكون الحجية الثابتة للقطع
ذاتية ، والمقصود من الذاتية هو الذاتية
في باب البرهان ، والذي يكون فيه
وجود الموضوع وتقرّره كافياً في
ثبوت الحكم له .

الإتجاه الثالث : أنّ الحجية الثابتة
للقطع من اللوازم الذاتية له ، وذلك
بمقتضى ما يدركه العقل من التلازم بين
القطع وبين المنجزية والمعدريّة .

وهذا الإتجاه يختلف عن الثاني من
جهة أنّ المدعى في الإتجاه الثاني هو
حاكمية العقل بحجية القطع وأما هذا
الإتجاه فهو يبني على أنه ليس للعقل
سوى دور الإدراك للتلازم الذاتي بين
القطع والحجية ، فالعقل بناء على هذه
النظرية يدرك أنّ العمل بمؤدّي القطع
حسن وأنّ المؤاخذة على ترك العمل
بمقتضى القطع حسن ، كما أنه يُدرك
قبح التخلّف عمّا يقتضيه القطع وقبح
المؤاخذة على العمل بمؤدّي القطع حتى

قاطعاً إلا أنّي لست مسئولاً عن
ترتيب الأثر على القطع ، كما أنه لو لم
يكن القطع معذراً لكان لكل سلطانٍ
مثلاً أن يعاقب رعيته على فعلٍ
يعتقدون صوابيته ، وهذا من الظلم
القبیح ، وعندها لا يقوم للناس نظام
لعدم وجود ضابط يعتمدونه .

وبهذا يتضح أنّ منجزية ومعدريّة
القطع ناشئة عن التباني العقلاني ،
وباعتبار أنّ الشارع قد أمضى البناء
على حجية القطع ، فإنّه حينئذٍ يكون
حجة شرعاً .

الإتجاه الثاني : أنّ الحجية الثابتة
للقطع أنّها هي بحكم العقل وإلزامه ،
فهو القاضي بلزوم ترتيب الأثر على
القطع أي هو القاضي بمنجزيته
ومعدريته .

وهذه النظرية وإن كانت ظاهرة من
بعض العبائر إلا أنّ السيد الصدر رحمته
يشكك في إرادة أصحاب هذه العبائر
لما هو ظاهر منها ، وذلك لوضوح
فساد ما هو مستظهر منها ، إذ أنّ العقل
ليس من شأنه الحكم والإلزام

فليس هو واسطة في الثبوت كما هو مقتضى الاتجاه الثاني بل هو واسطة في الإثبات.

هذا هو حاصل الاتجاه الثالث في نحو ثبوت الحجية للقطع، وللسيد الصدر رحمته الله اتجاه رابع تبني فيه أن الحجية - بمعنى المنجزية والمعدرية - ليست لازماً ذاتياً للقطع، وحاصل ما أفاده رحمته الله.

إن إدراك العقل لمحسن العمل بمؤدى القطع وحسن المؤاخذة على ترك العمل بمؤداه، وكذلك إدراكه لقبح المؤاخذة على العمل بمتعلق القطع لو اتفق منافاته للواقع هذا الإدراك العقلي ليس إدراكاً للملازمة بين القطع بما هو قطع وبين الحجية، إذ لا ريب في أن القطع الغير المتصل بأوامر المولى ليس منجزاً ولا معذراً، بمعنى أنه لا يقبح - بحسب الإدراك العقلي - عدم الجريان على وفق ما يقتضيه هذا النحو من القطع، فلا يُعدُّ التخلف عن الاوامر القطعية صادرة عن غير المولى ظلماً، كما أن العقل لا يدرك

مع اتفاق منافاة القطع للواقع. وهذا الاتجاه هو مذهب مشهور الأصوليين كصاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمته الله. وحتى يتجلى المراد من هذا الاتجاه لابد من بيان معنى اللازم الذاتي، فنقول: إن المراد من اللازم الذاتي - وسيأتي ايضاحه تحت عنوانه - هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها، وذلك مثل الزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الزوجية ليست هي عين الأربعة كما أنها ليست جزء مقوماً لها إلا أنها لازمة للأربعة بحيث يستحيل تخلفها عن الأربعة. فالزوجية محمول خارج عن ذات الأربعة لازمة لها، وهذه الملازمة ناشئة عن مقام الذات للأربعة، فهي بمقتضى ذاتها تستلزم حمل الزوجية عليها، وليس للعقل سوى دور الإدراك للملازمة.

وهكذا الكلام في القطع فإن الحجية نابعة عن مقام ذاته وإن كانت مباينة لذات القطع، فهي محمول خارج عن ذات القطع لازمة له، ودور العقل متمحض في إدراك هذا التلازم،

ويكون القطع وسيلة لإثبات صدور الأوامر ممن له حق الطاعة، فالقطع يكون وسطاً في الإثبات وحجة منطقيّة يتوسّل بها للتعرف على صدور أوامر من له حق الطاعة.

وبهذا يتشكّل قياس نتيجته الحجية الأصولية - والتي هي المنجزية والمعدرية - وكبرى هذا القياس هو الأوامر الصادرة ممن له حق الطاعة وصغراه القطع بصدور هذه الأوامر. وعندئذ يمكن إسناد الحجية للقطع باعتبار وقوعه صغرى في القياس المنهج للحجية أي المنجزية والمعدرية.

والمتحصّل أنّ الحجية - بهذا المعنى - ليست لازماً ذاتياً للقطع بل أنّها لازم ذاتي لأوامر من له حق الطاعة.

٢٨٥ - الحجية المجعولة

هي الحجية الثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار بحيث لولاه لما كان الدليل مؤهلاً للدليلية والكاشفية والوسطية في الإثبات.

حسن الجري على وفق الأوامر القطعية الصادرة عن غير المولى، وما ذلك إلا لأن الظلم معناه سلب ذي الحق حقه وأن العدل اعطاء ذي الحق حقه، وهذا ما يستبطن لزوم ثبوت الحق لذي الأوامر في مرحلة سابقة عن إدراك حسن الجري على وفق أوامره القطعية وقبح التخلف عن أوامره.

وبتعبير آخر: إنّ العدل والظلم لا يصدقان إلا في حالة يكون هناك حق متقرر يراعى فيكون ذلك عدلاً أو لا يراعى فيكون ذلك ظلماً، وهذا ما يُعبّر عن أنّ الحجية ليست لازماً ذاتياً للقطع بما هو قطع بل هو لازم للأوامر القطعية الصادرة عن من له حق الجريان على وفق أوامره.

ومن هنا لا بدّ وأن يتّجه البحث الى ماهو الدليل على ثبوت حق الطاعة لذي الأوامر القطعية فإن كان الدليل مقتضياً لثبوت ذلك الحق كانت أوامره القطعية حجة أي منجزة ومعدرة.

وبتعبير آخر: إنّ التنجيز والتعذير ثابتان لأوامر من له حق الطاعة

الإثبات ذاتية، فتكون صلاحية
للإحتجاج به غير مفترقة للتباني
النفساني من العقلاء .

والمحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحجية
الثابتة لبعض الأدلة الظنية تابعة
للمجعل والاعتبار ممّن له حقّ
الإعتبار، والكلام بعد ذلك يقع فيمن
له حقّ الإعتبار .

والذي يهتّمنا من هذا البحث هو
تشخيص من له حقّ إعتبار الحجية
للأدلة الظنية المتصدية للكشف عن
الحكم الشرعي . فنقول :

أنّ الذي عليه جمهور الأصوليين
هو أنّ هذا الحقّ مختصّ بالشارع
المقدّس، فكلّ دليل ظني لم يجعل
الشارع له الحجية فإنّه لا يصح ترتيب
الأثر على مؤداه فلا يكون منجزاً
لمتعلّقه كما لا يكون معذراً لو اتّفق
منافاة مؤداه للواقع، وذلك لأنّ
مفروض الكلام أنّ الذي يُراد التعرّف
عليه بواسطة الدليل الظني هو الحكم
الشرعي فيكون حقّ اختيار الطريق
المؤدي لذلك بيد الشارع، فلا يصحّ

وهذا النحو من الأدلة المفترقة الى
المجعل والاعتبار هي الأدلة الظنية
والتي تكون درجة كشفها عن الواقع
ناقصة . إذ من الواضح عدم صلاحية
الدليل الظني لأنّ يقع وسطاً في
الإثبات أو يكون وسيلة للإحتجاج
به على المدعى، وذلك لعدم إحرازه
للوواقع .

نعم بواسطة الإعتبار يكون صالحاً
للدليّة إلا أنّ ذلك لا يعني صيرورته
كاشفاً تاماً عن الواقع بالاعتبار،
وذلك لأنّ الشيء لا ينقلب عباً هو
عليه بمجرد المجعل والاعتبار .

ثمّ إنّ الأهلية التي يُضفيها المجعل
والإعتبار على الدليل الظني إنّما تنشأ
بسبب أنّ الإعتبار تباني نفساني
يتواطئ عليه العقلاء مثلاً، فيكون
ذلك التباني ملزماً لهم، ولذلك يكون
الدليل الظني الملزم لهم هو خصوص
الدليل الذي وقع التباني على حجّيته
دون الدليل الظني الذي لم يقع التباني
منهم على حجّيته . وهذا بخلاف الدليل
القطعي، إذ إنّ حجّيته ووسطيته في

للشارع بالأدلة الظنية التي جعل لها الحجية فباعتبار حق المولوية للمشرع جلّ وعلا على عباده، فكل واحد من العباد مسئولاً عن ترتيب الأثر على الدليل الظني الذي اعتبر الشارع له الحجية، ففي الوقت الذي لا يصح للعباد إلزام الشارع بالطرق الظنية التي لم يعتبر الشارع لها الحجية وان كانوا قد تبانوا على حجيتها، وذلك لعدم وقوعه طرفاً في ذلك التباني في الوقت نفسه يكونون ملزمين بالتعبّد بالأدلة الظنية التي جعل الشارع لها الحجية، وذلك بمقتضى حق المولوية للمشرع والتي هي من مدركات العقل العملي.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الطرق الظنية المعتبرة بنظر العقلاء لا تكون صالحة للدليلية على الحكم الشرعي ما لم تكن ممضاة من قبل الشارع، كما اتّضح أنّه لو اتّفق وجود دليل ظني غير معتبر بنظر العقلاء إلاّ أنّه معتبر بنظر الشارع فإنّه يلزم التعبّد بمؤداه في موارد الكشف عن الحكم الشرعي.

الإحتجاج على الشارع بما لا يرى له صلاحية لذلك كما لا يصحّ الإحتجاج على واحد من العقلاء بشيء لا يرى العقلاء صلاحيته للإحتجاج به، وذلك لما ذكرناه من أنّ الحجية المعمولة تنشأ عن التباني النفساني، وحينئذ تكون الحجية ثابتة على من قبل ذلك التباني أو من كان مسئولاً عن قبوله، فالحجية الثابتة بواسطة التباني العقلاني تكون ملزمة لكل واحد من العقلاء باعتبار وقوعه طرفاً في ذلك التباني إما لقبوله به أو لكونه مسئولاً عن قبوله. وأمّا ما كان خارجاً عن التباني العقلاني فإنّه لا يصحّ الإحتجاج به على العقلاء، وذلك لأنه حينئذ يكون إلزاماً بما لم يلتزموا به.

وهذا الكلام ينسحب الى الأدلة الظنية المتصدية للكشف عن الأحكام الشرعية، فإنّه لا يصحّ التعبّد بها والإحتجاج على الشارع بمؤداه ما لم يجعل الشارع لها الحجية، إذ كيف يصحّ إلزامه بدليل لم يلتزم بحجيته ودليليته. وأمّا ثبوت حق الإحتجاج

التكليف الناشئ عن مفسدة في ذات متعلقه .

٢٨٦ - الحرمة

الحرمة حكم تكليفي معناه الإلزام - ممن له حق الطاعة - بترك فعل معين ، فالحرمة وصف للإلزام الذي يكون متعلقه ترك الفعل .

فحرمة الزنا ذاتية لأنها نشأت عن مفسدة في نفس فعل الزنا ، فحينما يكون متعلق الحرمة مبغوضاً ذاتاً وواجداً لمفسدة في نفسه فالحرمة الواقعة عليه يُعبر عنها بالحرمة الذاتية .

ومنشأ التعبير عن هذا الحكم بالحرمة هو أن إلزام المولى لعبده بترك فعل معناه اعتبار العبد محروماً من هذا الفعل ، إذ لولا الحرمة لكان في سعة من جهة فعله أو تركه .

وأما الحرمة العرضية فهي الحكم التكليفي الناشئ عن مفسدة فيما يقترن بمتعلقه وإلا فالمتعلق في حد ذاته غير واجد للمفسدة بل قد يكون واجداً للمصلحة لو خلى ونفسه .

وأما الحرام فهو وصف للفعل المجعول عليه الحرمة ، فهو متعلق الحرمة ، وذلك مثل الزنا وشرب الخمر والقرض الربوي ، فهذه كلها أفعال وقعت متعلقاً للحرمة ولذلك لا توصف بالحرمة ، وإنما توصف بالحرام أو بالمحرّمات ، والذي يصح وصفه بالحرمة هو الاعتبار الشرعي بالإلزام .

* * *

٢٨٧ - الحرمة الذاتية

والحرمة العرضية

المراد من الحرمة الذاتية هو الحكم

ومثاله السفر للمعصية أو الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإن السفر لو خلى ونفسه ليس مبغوضاً وليس واجداً للمفسدة ولكن بسبب اقترانه بالمعصية أصبح مبغوضاً لترشح مفسدة المعصية منها إليه وهكذا الحال بالنسبة للصلاة في الأرض المغصوبة .

* * *

وأما من قال بالحرمة الظاهرية فإنه اعتمد على روايات التثليث والتي تقتضي ترك اقتحام الشبهات، وهذا ما يقتضي كون الحرمة ثابتة في ظرف الشك في الواقع، وهو تعبير آخر عن الحكم الظاهري والذي موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وأما من قال بالحرمة الواقعية فمراده أن المشتبه بنفسه موضوع للحرمة، فالحكم بالحرمة موضوع ابتداء على ما هو مشتبه، وهذا هو مبرر التعبير بالحرمة الواقعية.

وأما الاحتمالات الثلاثة للفرق بين الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية فهي كما يلي:

الإحتمال الأول: أن مقصود القائل بالحرمة الظاهرية هو أن هذه الحرمة لم تثبت إلا لموضوع لا يعلم ما هو حكمه الواقعي، وهذا يقتضي كون الحرمة الثابتة له حرمة ظاهرية، إذ كل حكم يثبت في ظرف الجهل بما هو الحكم الواقعي للموضوع فهو حكم ظاهري.

٢٨٨ - الحرمة الظاهرية

والحرمة الواقعية

نقل الشيخ الأنصاري رحمته الله عن الوحيد البهبهاني رحمته الله أنه نسب للإخباريين رحمته الله مذاهب أربعة في الشبهة الحكمية عند فقدان النص، الأول: التوقف، والثاني: الإحتياط، والثالث: الحرمة الظاهرية، والرابع: الحرمة الواقعية.

وما يهمننا في المقام هو بيان الفرق بين الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية، فنقول: إن الشيخ الأنصاري رحمته الله احتمل للفرق بينهما احتمالات ثلاثة بعد احتمال أن المذاهب الأربعة تؤول إلى معنى واحد وأن الإختلاف إنما هو في التعبير بلحاظ الإختلاف في الأدلة المعتمدة عندهم، فن قال بالتوقف تحفظ على التعبير الوارد في بعض الروايات المعبر عنها بروايات التوقف، وهكذا الكلام فيمن قال بالإحتياط فإنه تحفظ على التعبير الوارد في روايات الإحتياط،

بأذن ذو الحق في التصرف به ، وهذا هو أحد المباني في أصالة الحظر في الأشياء .

الإحتمال الثالث : ان مقصود القائل بالحرمة الظاهرية هو ان حكم المشتبهات ظاهراً هو الحرمة مطلقاً أي سواء كان المشتبه محرماً واقعاً أو كان حكمه الواقعي هو الإباحة ، ومن هنا يكون المرتكب للشبهات مستحقاً للعقاب بنحو مطلق .

وأما القائل بالحرمة الواقعية فقصوده عدم ثبوت الحرمة ظاهر للمشتبهات إلا أنه لو اتفق ان كان المشتبه حراماً واقعاً فإن المكلف يكون مستحقاً للعقاب على تركه ، وأما مع عدم اتفاق الحرمة الواقعية للمشتبه فإن المكلف لا يكون مؤاخذاً على تركه ، فأدلة الإحتياط لا تقتضي أكثر من لزوم امتثال ما هو محرّم واقعاً . ولعل منشأ هذا القول هو ان أدلة الإحتياط لا تقتضي أكثر من الإرشاد ، ولذلك لا يترتب عليه أكثر مما يترتب على الواقع ، فوافقة أو

وأما مقصود القائل بالحرمة الواقعية فهو ان المشتبه بنفسه موضوع للحرمة لا ان الحرمة ثابتة له باعتباره مجهول الحكم ، فعنوان المشتبه كسائر العناوين التي يعرضها الحكم ابتداءً دون أن يؤخذ في عروض الحكم لها الشك في الحكم الواقعي ، ومتى ما كان كذلك فإن الحكم عندئذ يكون من الأحكام الواقعية .

الإحتمال الثاني : ان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل ان الحكم الواقعي للمشتبه هو الإباحة فتكون أدلة الإجتنب عن الشبهات قاضية بتحريم المشتبه ظاهراً .

وأما القائل بالحرمة الواقعية فيبني على أصالة الحظر في الأشياء المستفادة من حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير دون إذنه ، فهي مستند القائل بالحرمة الواقعية لا ان مستنده روايات الإحتياط .

ومن الواضح ان حكم العقل بأصالة الحظر في الاشياء حكم واقعي موضوعه التصرف بالشيء الذي لم

ما هو منشأ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح .

المعنى الاول : انّ الحسن هو ما يلائم النفس ويوجب انبساطها والقبيح هو ما يوجب انقباض النفس واستيحاشها . وبناء على هذا المعنى لا تختصّ صفتا الحسن والقبح بالأفعال الاختيارية ، وذلك لأنّ ما يوجب انقباض النفس وانبساطها قد يكون فعلاً اختيارياً كالإحسان والإساءة ، وقد لا يكون كذلك كالمنظر الجميل والمنظر القبيح .

المعنى الثاني : انّ المراد من الحسن هو ما أوجب الكمال والمراد من القبيح هو ما أوجب النقص ، فكلّ فعل يساهم في كمال النفس مثلاً فهو من الأفعال المتّصّفة بالحسن كما انّ كلّ فعل يساهم في سقوط النفس وتساقلها فهو من الأفعال المتّصّفة بالقبح ، هذا لو كان المراد من الكمال هو الكمال في مصطلح علماء الأخلاق . أمّا لو كان المراد من الكمال هو الغاية التي تنتهي عندها كلّ قوّة من

مخالفة الإحتياط ليس لها موضوعيّة بل العبرة هو التحفّظ على الواقع ، فتى ما اتفق موافقة الواقع فإنّ الإحتياط لا يترتب على مخالفته شيء ، ومتى ما اتفق مخالفة الواقع فإنّ المكلف لا يكون مستحقاً للعقوبة على مخالفة الإحتياط بل أنّه يعاقب على مخالفة الواقع ، فحال الأمر بالاحتياط كحال أوامر الطبيب ، فكما انّ أوامر الطبيب لا يترتب على الإلتزام بها أو عدم الإلتزام أكثر مما يترتب على الواقع فكذلك الإحتياط .

ثمّ علّق الشيخ الانصاري رحمه الله بأنّ هذا المبنى في فهم أدلّة الإحتياط تام لولا انّ هذا القائل يذهب الى لزوم الإحتياط والحال انّ الصحيح عدم دلالة أدلّة الإحتياط على أكثر من أولويّة الإلتزام به .

٢٨٩ - الحسن والقبح

ذكرت للحسن والقبح أربعة معانٍ ، ثلاثة منها تؤول روحاً الى بيان

المعنى الثالث: ان الحسن بمعنى المصلحة والقبح بمعنى المفسدة أو ان الحسن ما كان موجباً للمصلحة والقبح ما كان موجباً للمفسدة.

وهذا المعنى يحتمل مجموعة من الاحتمالات:

منها: ان المصلحة بمعنى الكمال الشخصي لكل قوة من القوى والمفسدة هي النقص الشخصي أيضاً.

ومنها: ان المصلحة تعني الكمال النوعي وهو النظام الاجتماعي الأتم، وعليه يكون كل فعل يسير بالمجتمع نحو النظام الأتم فهو حسن لأنه موجب للمصلحة النوعية، والمفسدة تعني اختلال النظام الاجتماعي وتبدده، فكل فعل ينحدر بالمجتمع نحو السقوط فهو قبيح، بل كل فعل يمنع عن الصعود بالنظام الاجتماعي الى الكمال فهو قبيح.

ومنها: ان المصلحة بمعنى ما يوجب الكمال الشخصي المتصل بالنفس على ان لا يتنافى ذلك مع الكمال النوعي وان تنافى مع الكمال لسائر القوى،

القوى بحيث تبلغ معها حد التمامية فإن الحسن بناء على هذا المعنى يكون صفة لكل ما أوجب اشتداد قوة من القوى وسار بها نحو غايتها، كما ان القبح يكون بمعنى ما يوجب تسافل قوة من القوى والمسير بها على عكس ما تقتضيه غايتها.

وباعتبار ان القوى متفاوتة فيما بينها وقد يكون كمال بعضها على حساب كمال الأخرى يلزم ان يتصف الفعل الواحد - بناء على هذا المعنى - بالكمال والنقص في آن واحد ولكن باعتبارين.

مثلاً: التروّي والتأمل والتأني أفعال تسير بالقوة العاقلة نحو غايتها وكمالها إلا انها توجب ضمور القوة الغضبية والسبعية وتسير بها على عكس ما يقتضيه كمالها، فهذه الأفعال حسنة بلحاظ القوة العاقلة وقبيحة بلحاظ القوة الغضبية.

وكيف كان فالحسن والقبح بناء على المعنى الثاني بصورتيه لا يختص بالأفعال الاختيارية كما هو واضح.

الذاتية ، فليس ثمة فعل يقتضي بذاته
الحسن أو القبح بل أنّهما من الصفات
التي تعرض الأفعال بواسطة الشارع ،
فكلّ فعل حكم الشارع بحسنه فهو
حسن لتحسين الشارع له لا لأنّه
يقتضي الحسن بنفسه ، وكلّ فعل حكم
الشارع بقبحه فهو قبيح لتقبيح
الشارع له لا لأنّه يقتضي القبح بذاته .
وأما الإخباريون فقد ذهبوا الى
قصور العقل عن درك واقع الأفعال
من حيث اتّصافها بالحسن والقبح ،
فهم وان كانوا لا يمنعون عن انّ الأفعال
قد تكون متّصفة ذاتاً بالحسن والقبح
في نفس الأمر والواقع إلا انّ إدراك
ذلك بواسطة العقل غير ممكن لقصوره
عن الإحاطة بواقع الأشياء . فالوسيلة
التي يمكن بواسطتها التعرف على واقع
الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن أو
القبح هي الشارع ، فكلّ ما أخبر
الشارع عن حسنه فهو حسن واقعاً
وكلّ ما أخبر الشارع عن قبحه فهو
قبيح واقعاً ، وبهذا يمتاز مبنى
الإخباريين عن مبنى الأشاعرة .

وبتعبير آخر : المصلحة هي الكمال
الشخصي الملائم للكمال النوعي
والمفسدة ما كان عكس ذلك .

ولخروج هذا البحث عن محلّ
الكلام نكتفي بهذا المقدار .

المعنى الرابع : انّ الحسن هو كلّ
فعل يُدرك العقل انبغاء فعله ، والقبيح
هو ما يدرك العقل انبغاء تركه ، بمعنى
انّ العقل يدرك استحقاق فاعل ما
ينبغي فعله المدح واستحقاق فاعل ما
ينبغي تركه الذم .

وواضح انّ الحسن والقبح بهذا
المعنى يختص بالأفعال الاختيارية ، كما
انّ الحسن والقبح بهذا المعنى من
مدركات العقل العملي وهو الذي وقع
محلاً للنزاع ، فالمعروف بين الاصوليين
هو انّ الحسن والقبح من مدركات
العقل العملي وأنّهما من صفات بعض
الأفعال الذاتية ، وذهب لذلك جمع من
المعتزلة أيضاً .

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب جمع
من الأشاعرة الى انّ صفتي الحسن
والقبح ليستا من صفات الأفعال

من الصفات الواقعية لمتعلقاتها، بمعنى
أنَّ الحسن والقبح ينشئان عن مقام
الذات لبعض الأفعال.

والمقصود من الذاتية في المقام هو
الذاتي في باب البرهان لا الذاتي في
باب الكلّيات الخمس، بمعنى أنَّ
الحسن - مثلاً - ليس هو عين الفعل
المتَّصف به، كما أنه ليس جزؤه المقوم
بل بمعنى أنَّ وجود ذات الفعل كافٍ في
اتِّصافه بالحسن، وهذا هو الذاتي في
باب البرهان.

وهذه الدعوى هي مبنى مشهور
الاصوليين إذا أضفنا إليها أنَّ ذاتية
الحسن والقبح للأفعال مدركة بواسطة
العقل العملي. ولكي تتجلى هذه
الدعوى أكثر نقول أنَّهم قسموا
الأفعال الى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل: أن يكون الفعل علّة
تامة في عروض صفة الحسن والقبح
عليه، بمعنى أنَّ لا يكون هناك عنوان
آخر غير ذات الفعل يساهم في ثبوت
صفة الحسن والقبح للفعل، كما أنَّه
ليس ثمة مانع يمنع عن اتِّصاف الفعل

وهناك مبنى رابع ذهب اليه
مشهور فلاسفة المسلمين، وهو أنَّ
الحسن والقبح ليسا من مدركات
العقل العملي، وهذا معناه أنَّهما ليسا
من الصفات الذاتية للأفعال وأنَّهما
من القضايا المشهورة المعبر عنها
بالآراء المحمودة، فالحسن هو ما تباين
العقلاء على حسنه، كما أنَّ القبيح هو ما
تباين العقلاء على قبحه. وهذا يرتبط
بنكات عقلية تختلف باختلاف
الأنظمة الإجتماعية والظروف الموضوعية.

وبهذا المعنى يكون الحسن والقبح
من الصفات الاعتبارية للأفعال والتي
ليس لها واقع وراء اعتبار العقلاء،
وهذا المعنى لا يختلف عن مبنى
الأشاعرة إلا من حيث المعتبر،
فالمعتبر بنظر مشهور فلاسفة
المسلمين هم العقلاء، وأمَّا بنظر
الأشاعرة فالمعتبر هو الشارع المقدس.

٢٩٠ - الحسن والقبح الذاتيان

المراد من ذاتية الحسن والقبح أنَّهما

اقتضائه لأثره منوط بانتفاء الموانع ،
فقط ما توفر الفعل على هاتين
الحيثيتين لزم عن ذلك عروض صفة
الحسن أو القبح عليه .

الحيثية الاولى : ناشئة عن مقام
ذاته وهي الإقتضاء للحسن والقبح .
الحيثية الثانية : هي انتفاء الموانع
الموجبة للحيلولة عن تأثير المقتضي
الذاتي لأثره .

ومثال هذا القسم من الافعال
الصدق والكذب ، فالصدق لو خلى
وذاته لكان موجباً لعروض صفة
الحسن عليه إلا أنه قد يطرأ عليه
عنوان يمنع عن اتصافه بالحسن ولولا
عروض ذلك العنوان لكان متصفاً
بالحسن ، فالحسن اذن ليس لازماً
ذاتياً للصدق وإلا لما تخلف عنه ، اذ ان
اللازم الذاتي لا يتخلف عن ملزومه
بجال من الأحوال ، وهكذا الكلام في
الكذب .

القسم الثالث : أن لا يكون الفعل
علة تامّة في الإتصاف بالحسن والقبح
كما أنه ليس مقتضياً لهما إلا أنه قد

بالحسن والقبح ، فلذات الفعل تمام
التأثير في ان يتّصف بالحسن أو القبح .
وهذا النحو من الأفعال هو الذي
يكون الحسن أو القبح له ذاتي .

وتلاحظون انّ الذاتي في المقام هو
الذاتي في باب البرهان ، وذلك لأنّ
الحسن مثلاً ليس مقوماً ذاتياً للفعل
وإنما هو لازم ذاتي له لا يتخلف عنه
بجال من الأحوال ، اذ انّ افتراض كون
التلازم بنحو العلية يقتضي ذلك ،
فالفعل اذن علة لعروض صفة الحسن
عليه ، فالحسن محمول خارج عن
ذات الفعل لازم له وهذا التلازم نشأ
عن مقام ذات الفعل .

ومثال هذا النحو من الأفعال هو
العدل والظلم ، فالعدل علة تامّة
لعروض صفة الحسن عليه ، كما انّ
الظلم علة تامّة لعروض عنوان القبح
عليه .

القسم الثاني : ان يكون الفعل
مقتضياً بذاته لعروض صفة الحسن أو
القبح عليه ، وهذا معناه انّ الفعل غير
مستقل بذاته في التأثير بل انّ تأثير

ومشهور فلاسفة المسلمين القائلين بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة المعبر عنها بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية .

٢٩١ - الحسن والقبح العقلانيان

قلنا ان مشهور فلاسفة المسلمين أنكروا ان صفتي الحسن والقبح من الصفات الذاتية والواقعية للأفعال، وقالوا ان منشأ اتصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح إنما هو التباني العقلاني وبهذا تكون صفتا الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية والتي ليس وراء اعتبار العقلاء لها واقع .

وبهذا يكون مبنى مشهور الفلاسفة مشابه الى حد كبير لمبنى الاشاعرة، إذ ان الأشاعرة أيضاً يبنون على ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية التي ليس لها واقع وراء اعتبار المعبر، غاية ان المعبر - بصيغة الفاعل - بنظر الأشاعرة هو الشارع وأما بنظر مشهور الفلاسفة فالمعبر هم العقلاء .

يتصف بأحدهما بواسطة خارجية في الثبوت، بمعنى ان الفعل لو خلى وذاته لا يكون علته لأن يتصف بالحسن أو القبح كما لا يكون مقتضياً لذلك إلا أنه قد تطرأ على هذا الفعل بعض العناوين فتوثر في اتصافه بالحسن أو القبح إما بنحو التأثير الإقتضائي أو بنحو التأثير العلي .

ومثال هذا القسم من الأفعال شرب الماء، فهو بذاته لا يؤثر في أن يتصف بالحسن أو القبح إلا أنه قد يطرأ عليه عنوان يقتضي اتصافه بالقبح، كما لو كان الشرب معصية لمن له حق الطاعة، فطرو عنوان المعصية على شرب الماء صار واسطة في ثبوت صفة القبح له .

وباتضح الأقسام الثلاثة يتضح ان ذاتية الحسن والقبح إنما هو للقسم الأول من الأفعال، وبه يتضح ان دعوى مشهور الاصوليين إنما هي ثبوت الحسن والقبح الذاتيين بنحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي المدعى من قبل الأشاعرة

الخلقيّات أو التّأديبات الصّلاحيّة
والتي لا تعدو عن كونها متبنيات
عقلانيّة ليس لها وراء اعتبار العقلاء
واقع.

القسم الثاني: المشهورات بالمعنى
الأخصّ، ويُعبّر عنها بالمشهورات
الصّرفيّة - كما ذكر ذلك المحقّق
المظفر رحمته الله، والمقصود منها القضايا التي
وقع التطابق والتباني عليها من قبل
العقلاء دون أن يكون لها وراء تباني
العقلاء واقع، بمعنى أنها ليست من
القضايا المدركة بواسطة العقل وأنما
هي متبنيات عقلانيّة أو عرفيّة
تقتضيها في بعض الأحيان المصلحة
النوعيّة والتي ترتبط بحفظ النظام
الإجتماعي، ويعبّر عن مثل هذه
القضايا بالتأديبات الصّلاحيّة
وبالآراء المحمودّة، كما قد تقتضيها
الإنفعالات النفسانيّة كالحياء والغيرة،
أو تقتضيها العادات المتوارثة كطبيعة
لباس الرجال، ويعبّرون عن الأولى
بالإنفعاليّات وعن الثانية بالعادات.
والجامع المشترك بين تمام

ولغرض اتّضح مبنى الحسن
والقبح العقلائيّين لا بدّ من بيان المراد
من القضايا المشهورة. فنقول:

إنّ المراد من المشهورات هو ما
تطابقت عليه آراء الناس جميعاً إمّا بما
هم عقلاء أو بما هم انفعاليّون أو بما هم
واقعون تحت تأثير العادات والتقاليد
المتوارثة أو لاقتضاء الخلقيّات لذلك
أو بسبب التلقين أو غير ذلك، وتُطلق
القضايا المشهورة أيضاً على القضايا
التي تطابقت عليها آراء صنف من
الأصناف أو مجتمع من المجتمعات.
وقد صنّفت القضايا المشهورة إلى
قسمين:

القسم الأول: المشهورات بالمعنى
الاعم: ويقصودن منها القضايا التي
وقع التطابق عليها بقطع النظر عن
منشأ ذلك التطابق والتباني، فقد
يكون منشأ التباني هو أنّها قضايا
يقينيّة بديهيّة من نحو الأوّليات أو
الوجدانيات أو المتواترات وهكذا، كما
قد يكون منشأ التباني والتطابق هو
أنّها من الآراء المحمودّة من نحو

مثلاً ولا بما هم واقعون تحت تأثير العادات أو غير ذلك، بل لأنهم وجدوا ان مجموعة من الأفعال تساهم في التحفظ على النظام أو تصعد به الى مستوى الكمال الإجتماعي، وان هنا مجموعة من الأفعال تنحدر بالمجتمع نحو السقوط وتؤدي الى اختلال نظامه، فلأنهم وجدوا ذلك بنوعه على حسن الاولى وقبح الأخرى، ويبقى اتصاف هذه الأفعال بالحسن والقبح مطرداً ما دامت لها هذه النتائج، أما لو اتفق انتفاء هذه النتائج عنها أو اتفق تبدلها الى الضد فإن اتصافها بالحسن والقبح لا يبقى على حاله بل يكون اتصاف الأفعال بهما تابع لما يترتب على هذه الأفعال من نتائج.

وهكذا لو قدر عدم وجود مجتمع فائئة لا تباني حينئذ من العقلاء، أو بتعبير آخر: ان العقل لا يدرك اتصاف الأفعال بالحسن والقبح لو لم يكن هناك وجود اجتماعي وان ادراك العاقل للحسن والقبح في ظرف الوجود الاجتماعي إنما هو باعتبار

المشهورات بالمعنى الأخص على اختلاف مناشئها أنها ليست قضايا برهانية ناشئة عن مدركات العقل وليس لها واقع وراء التباني والتطابق، فلو اتفق ان انتفت تلك المناشئ لما كان للعقل إدراك تلك القضايا.

ومع اتضاح المراد من القضايا المشهورة نقول: ان مشهور فلاسفة المسلمين ادعوا ان اتصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح - كاتصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح - إنما هو من القضايا المشهورة بالمعنى الأخص، وعليه لا يكون وراء اشتهاها واقع ولا تكون من مدركات العقل العملي، إلا أنهم قالوا ان الحسن والقبح من القضايا الناشئة عن التأديبات الصلاحية والآراء المحمودة والتي تقتضيها المصلحة النوعية المرتبطة بحفظ النظام الاجتماعي.

وبتعبير آخر: ان الحسن والقبح من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم انفعاليون

العقل العملي، إذ لا ريب أن لمدرجات العقل العملي واقعاً متقدراً في نفس الأمر، ولا يرتبط بالبناء العقلاني الناشئ عن التأديبات الصلاحية أو غيرها.

فالصحيح أن هنا مبنيين مختلفين اختلافاً جوهرياً، المبني الأول هو مبني مشهور الأصوليين القائل بأن الحسن والقبح من الصفات الواقعية الذاتية المدركة بواسطة العقل العملي، والتي لا تخضع لاعتبار العقلاء كما أنها ليست ناشئة عن اعتبار الشارع المقدس.

والمبني الآخر هو أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة والآراء المحمودة المتبناة من قبل العقلاء وليس لها وراء تباني العقلاء واقع، وهذا هو مبني مشهور الفلاسفة وبعض الأصوليين كالمحقق الأصفهاني رحمته الله. ومن هنا يعبر عن الحسن والقبح بحسب هذا المبني بالحسن والقبح العقلانيين، ووصفها بالعقلانيين تسامح محض.

انسلاكه في اطار النظام الاجتماعي . فالبناء على حسن العدل وقبح الظلم ليس كالتصديق باستحالة اجتماع النقيضين أو أن المعلول لا يتخلف عن علته التامة، فإن التصديق والبناء على هاتين القضيتين ناشئ عن إدراك العقل ولا صلة للتصديق بهما بالتباني والتطابق العقلاني، كما لا يرتبط التصديق بهما بما يترتب عليها من نتائج، كما أن الحكم فيهما لا يتغير بتغير الظروف، وما ذلك إلا لأن وراء إدراكهما واقعاً متقدراً في نفس الأمر.

هذا هو حاصل مبني مشهور الفلاسفة في الحسن والقبح، وقد وقع الخلط في كلمات الشيخ المظفر رحمته الله من حيث أنه ادعى أن الحسن والقبح من مدرجات العقل العملي وفسر ذلك بالقضايا المشهورة والآراء المحمودة، وأصر على أن الحسن والقبح من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء وأنه ليس وراء تطابقهم واقع، وهذا ما يعني أنها من المشهورات بالمعنى الأخص ولا صلة لها بمدرجات

الوجوب المقابل للإمكان والإمتناع.
 وأما الضرورة الخلقية فهي بمعنى
 اتّصاف الفعل بانبغاء فعله أو بانبغاء
 تركه، وبتعبير آخر: إنّ الضرورة
 الخلقية تعني أنّ الفعل متّصف ذاتاً
 بألويّة فعله أو تركه أو قل بأن
 الأحرى به أن يفعل أو بأن لا يفعل.
 ومن هنا تكون الضرورة الخلقية في
 طول السلطنة والتي هي بمعنى
 الاختيار بحسب مبنى السيّد
 الصدر ؑ.

وبهذا يتّضح معنى أنّ الضرورة
 الخلقية مختلفة عن الضرورة التكوينية
 رتبة، إذ إنّ الضرورة التكوينية والتي
 هي بمعنى الوجوب واللابدّية تقع في
 عرض السلطنة وأما الضرورة الخلقية
 فهي في طول السلطنة باعتبار أنّ
 الحسن والقبح صفات الأفعال الناشئة
 عن الإختيار «السلطنة».

وببيان آخر: إنّ الموروث عن
 الفلسفة هو أنّه إذا نُسب شيء لآخر،
 فإمّا أن يكون ذلك الشيء ضروري
 الثبوت للشيء الآخر: أو ضروري

٢٩٢ - الحسن والقبح العقليّان

والمراد من الحسن والقبح العقليّين
 هو أنّ العقل يُدرك أنّ من الأفعال ما
 ينبغي فعلها وإنّ من الأفعال ما ينبغي
 تركها، وإنّ من يفعل ما ينبغي فعله
 فهو مستحقّ عقلاً للمدح، ومن يفعل
 ما ينبغي تركه فهو مستحقّ للذم.

وبهذا يكون الحسن والقبح من
 مدركات العقل العملي بل قيل إنّ
 التحسين والتقييح هما عين العقل
 العملي، وتستبطن هذه الدعوى كما
 قلنا - أنّ اتّصاف بعض الأفعال
 بالحسن والقبح ذاتي، أي ناشيء عن
 مقام الذات، وهذا هو مبنى مشهور
 الاصوليين.

وقد عرّف الشهيد الصدر ؑ
 الحسن والقبح - بحسب مبنى
 الاصوليين - بالضرورة الخلقية الثابتة
 في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار
 أي معتبر، وأفاد أنّها مباينة للضرورة
 التكوينية من حيث الماهية ومن حيث
 المرتبة، فالضرورة التكوينية تعني

الوجوب وقد تكون الامتناع وهذه النسبة هي المعبر عنها بالضرورة التكوينية، وقد تكون النسبة بين الفاعل وفعله هي نسبة السلطنة، والاولى هي نسبة الفاعل الى الأفعال غير الإختيارية، وهي موضوع قاعدة « ان الشيء مالم يجب لا يوجد»، والثانية هي نسبة الفاعل المختار الى الأفعال الإختيارية وهي غير مشمولة لقاعدة « ان الشيء مالم يجب لا يوجد».

وعليه يكون تمام القاعدة هو « ان الشيء لا يوجد إلا بالوجوب أو السلطنة»، والوجوب معناه لا بدئية الفعل، وأما السلطنة فهي بمعنى « ان له أن يفعل وله أن لا يفعل»، والتباين بين الوجوب وبين السلطنة واضح بعد بيان المراد منها.

وعليه يتضح الفرق بين الضرورة التكوينية والضرورة الخلقية، فالاولى هي نسبة الفعل غير الاختياري الى الفاعل، وأما الثانية فهي نسبة واقعية بين السلطنة وبين الفعل، إذ ان

الإنقضاء أو لا هو ضروري الثبوت ولا هو ضروري الإنقضاء، فالأول يُعبر عنه بالوجوب، والثاني يُعبر عنه بالامتناع، والثالث يُعبر عنه بالإمكان، وهذه القسمة عقلية حاصرة.

ثم ان نسبة الفعل الى فاعله لا تكون إلا بنحو الوجوب والضرورة التكوينية، بمعنى ان الفعل مالم يجب لا يوجد، فلا بد أن تكون النسبة بين الفعل «المعلول» وفاعله «العلّة» هي الضرورة وإلا استحال وجود الفعل، ولا يختلف الحال في ذلك بين الأفعال الإختيارية وبين الأفعال غير الإختيارية، فهي على حد سواء من جهة هذه القاعدة وهي « ان الشيء مالم يجب لا يوجد»، ولهذا وقعوا في مشكلة عويصة جداً، وهي كيفية تفسير معنى الإختيار في الأفعال الإختيارية.

وأما السيد الصدر رحمته فهو في راحة من هذه المشكلة، وذلك لأنه ادعى ان النسبة بين الفاعل وفعله قد تكون

الفعل والفاعل هي الوجوب والضرورة التكوينية دائماً لما كان هناك معنى معقول لأولوية الفعل، فإما أن يكون الفعل بالنسبة لفاعله ضروري الوجود أو ضروري العدم. هذا حاصل ما أفاده السيّد

الصدر عليه السلام في مقام بيان الحسن والقبح العقليّين، ثمّ أفاد أنّ المشهور عرفوا الحسن والقبح بأنّ الحسن هو الذي يصحّ المدح على فعله والقبح هو ما صحّ الذم على فعله.

وأورد على هذا التعريف بأنّ من المقطوع به عدم صحّة ذم فاعل القبح عند جهله بقبحه وتوهمه حسنه، وعدم صحّة مدح فاعل الحسن عند جهله بحسنه وتوهمه قبحه، فإذا قلنا إنّ الحسن معناه صحّة المدح وإنّ القبح معناه صحّة الذم لزم من ذلك أن يكون الحسن والقبح منوطين بعلم الفاعل، إذ إنّ صحّة المدح والذم منوطان بذلك.

الضرورة الخلقية تعني - كما قلنا - اتّصاف الفعل الإختياري بأوليّة فعله أو تركه في مقابل الفعل الإختياري الغير المتّصف بأولوية فعله أو تركه، وإن كان كلاهما واقعان تحت السلطنة إذا صحّ التعبير.

ومن هنا كانت الضرورة الخلقية مباينة للضرورة التكوينية ماهية ومختلفة معها رتبة، إذ إنّ الواقع في رتبة الضرورة التكوينية هو السلطنة، وأمّا الضرورة الخلقية فهي متأخرة رتبة عن السلطنة.

والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحسن والقبح من الصفات الواقعية لبعض الأفعال الإختياريّة، فالفعل الإختياري المتّصف واقعاً بأولوية فعله حسن، والفعل الإختياري المتّصف بأولوية تركه واقعاً قبيح، وأولوية الفعل أو الترك - والذي هو الضرورة الخلقية أو الحسن والقبح - لا يتعلّق إلّا مع افتراض السلطنة والتي هي بمعنى أنّ للفاعل أن يفعل وله أن لا يفعل، إذ لو قلنا إنّ النسبة بين

الثاني: أنه ليس كل قطع بالتكليف ينقح موضوع حق الطاعة وإنما الذي ينقح موضوع حق الطاعة للمولى جلّ وعلا هو بعض القطوعات دون بعض، وهذا مثل التفصيل الذي ذهب إليه بعض الأعلام بين القطع الذي ينشأ عن مبررات عقلائية والقطع الذي ينشأ عن مبررات غير عقلائية «قطع القطاع» فالأول يثبت به حق الطاعة دون الثاني. وكالتفصيل الذي ذهب إليه بعض الاخباريين من أن القطع الناشئ عن غير الكتاب والسنة لا يثبت به التكليف، فليس للمولى حق الطاعة فيما ينكشف بواسطة المدركات العقلية.

الثالث: إن مطلق الإنكشاف منقح لموضوع حق الطاعة سواء كانت مرتبته هي القطع والذي هو أعلى مراتب الإنكشاف أو كانت مرتبته الظن أو الإحتمال، وهذا هو مبنى السيد الصدر رحمته.

وتلاحظون أن هذه الأقوال الثلاثة تتفاوت من حيث ماهي حدود حق

٢٩٣ - أصالة الحظر

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان «أصالة الإباحة».

٢٩٤ - حق الطاعة

لا ريب في ثبوت حق الطاعة للمولى جلّ وعلا وإن ذلك هو مقتضى ما يُدركه العقل العملي القطعي، فالبحث في حق الطاعة إنما هو عن حدود هذا الحق، فنقول إن الأقوال في ذلك ثلاثة.

الأول: إن حق الطاعة يتحدد بالتكاليف المقطوعة، بمعنى إن كل قطع يكشف عن التكليف المولوي فهو ينقح موضوع حق الطاعة دون اعتبار نوع خاص من القطع، فالقطع سواء نشأ عن مقدمات عقلائية أو غير عقلائية وسواء كان منشأؤه الكتاب والسنة أو كان منشأؤه المدركات العقلية فإنه منجز للتكليف. وهذا القول تبناه أكثر الأصوليين.

الطاعة فالقول الثاني يضيف من دائرة حق الطاعة بحيث لا يكون للمولى جلّ وعلا حق الطاعة إلا في بعض موارد القطع وأما القول الأول فهو يثبت حق الطاعة بنحو أوسع من القول الثاني، إذ إن حق الطاعة معه ثابتة في تمام موارد القطع بالتكليف المولوي، وأما القول الثالث فقد توسّع في حدود حق الطاعة بحيث بنى على أن مطلق الإنكشاف ينقح موضوع حق الطاعة سواء كان بمرتبة القطع أو بمرتبة الظن أو الإحتمال وإن حق الطاعة للمولى جلّ وعلا لا يصحّ تنظيره بحق الطاعة للموالي العرفيين والذي يختصّ بموارد القطع، وذلك لأنّ هذا الحقّ إنّما نشأ عن الإعتبار العقلاني، ولذلك فهو يتحدّد بحدود ما هو معتبر عقلياً، وحيث إنّ الإعتبار العقلاني - المتّصل بعلاقة الموالى العرفيين بالعبيد - قام على أساس ثبوت الحقّ في إطار الاوامر المقطوعة فإنّ هذا الحقّ الإعتباري يتحدّد بحدود ما هو المعتبر عندهم.

وأما حق الطاعة للمولى جلّ وعلا فهي من اللوازم الذاتية لمولوية المولى وحينئذٍ فهي لا تخضع للاعتبار العقلاني، بل لا بدّ من ملاحظة حدود هذا الحقّ على أساس ما هو الثابت واقعاً بمقتضى المدركات العقلية.

وعندما يتّجه البحث عن ما هو مقتضى المدركات العقلية نجد أن عقولنا تدرك أنّ حق الطاعة للمولى جلّ وعلا لا تتحدّد بالتكاليف المقطوعة بل إنّها تتسع لتشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو بمستوى الظن بل والإحتمال، وهذا المدرك العقلي البديهي لا يفتقر إلى أكثر من تصور الموضوع والحكم وعندئذٍ يحصل الجزم بالنسبة، فهي من القضايا الضرورية التي قياستها معها.

ثم إنّ هنا أمراً لا بدّ من التنبيه عليه وهو أنّ مبنى مشهور الأصوليين هو أنّ حق الطاعة للمولى ثابت حتى في موارد احتمال التكليف إذا لم يكن مؤمناً عنه، غايته أنّ ثمة مؤمناً عقلياً عن التكاليف المحتملة وهو ما يُدركه

ومن هنا كانت القاعدة الاوليّة عند الشك في التكليف هو الإحتياط العقلي إلا أن يرد عن الشارع ما ينفي مسؤوليّة المكلف عن التكليف المشكوك - كما هو كذلك - وحينئذ يكون المرجع في نفي المسؤوليّة عن التكليف المشكوك هو خصوص البراءة الشرعيّة وإلا فمقتضى الأصل العقلي الأولي بقطع النظر عن أدلّة البراءة الشرعيّة هو الإحتياط .

ومنشأ تبني السيد الصدر ﷺ لهذا المبنى هو ما ادّعاه من اتّساع حدود حقّ الطاعة وشموله لموارد التكليف المظنونة والتكاليف المحتملة . وفي مقابل هذه الدعوى ذهب مشهور الاصوليين الى انّ القاعدة الاوليّة عند الشك في التكليف هو البراءة العقليّة ، وذلك بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وحينئذ لا يختصّ المرجع في موارد الشك في التكليف بالبراءة الشرعيّة بل يمكن الرجوع في مثل هذه الموارد الى البراءة العقليّة .

العقل من قبح العقاب بلا بيان المقتضي للبراءة عن التكاليف غير المعلومة ، وتظهر الثمرة في موارد عدم امكان جريان البراءة العقليّة والشرعيّة حيث لا مؤمن حينئذ عن التكليف المحتمل ، كما في الشبهات الحكميّة قبل الفحص ، وقد أوضحنا ذلك في بحث « الإحتياط العقلي » .

٢٩٥ - مسلك حقّ الطاعة

ويراد منه الإشارة الى القاعدة العقليّة المقتضية للاحتياط العقلي في موارد الشك في التكليف ، وذلك في مقابل قاعدة قبح العقاب بلا بيان المقتضية للبراءة العقليّة .

وحاصل المراد من مسلك حقّ - والذي تبناه السيد الصدر ﷺ في مقابل مشهور الاصوليين - هو انّ العقل يُدرك منجزية التكليف المنكشف بأيّ مرتبة من مراتب الإنكشاف ، أي سواء كان بمرتبة القطع أو الظن أو حتى الاحتمال .

بمعنى أن العقلاء يتمسكون في هذا
الفرض بأصالة الحقيقة لإثبات أن
مراد المتكلم من اللفظ المستعمل هو
المعنى الحقيقي.

والمتحصل مما ذكرناه أن موضوع
أصالة الحقيقة هو الشك في مراد
المتكلم مع عدم قيام قرينة على المجاز،
إذ لا معنى للتمسك بأصالة الحقيقة مع
قيام القرينة على المجاز، وذلك لأن
افتراض قيام القرينة معناه انتفاء
الشك في المراد، وهذا ما ينفي موضوع
أصالة الحقيقة، كما أن احتفاف اللفظ
المستعمل بما يصلح للقرينية مانع عن
التمسك بأصالة الحقيقة، وذلك لأن
أصالة الحقيقة إنما تنقح الظهور في
إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي ومع
وجود ما يصلح للقرينية على خلاف
ذلك لا يتنقح الظهور في إرادة المتكلم
للمعنى الحقيقي لاحتمال اعتماد المتكلم
على قرينية الموجود لبيان مراده، نعم
لا مجال لاستظهار إرادته للمجاز بعد أن لم
تكن القرينة ظاهرة في القرينية، وبذلك
يكون مراد المتكلم من اللفظ مجملاً.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان
« الاحتياط العقلي » « وقاعدة قبح
العقاب بلا بيان » « حق الطاعة ».

٢٩٦ - أصالة الحقيقة

وهي من الاصول اللفظية التي
يتمسك بها العقلاء عند الشك فيما هو
المراد، إذ إن تمام الاصول اللفظية يلجأ
العقلاء عند الشك في المراد، إما من
جهة أصل المراد أو من جهة حدوده.
وأصالة الحقيقة تكون مرجعاً
لتحديد أصل المراد، وموردها الشك
في مراد المتكلم من حيث أنه أراد
المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل أو
أراد المعنى المجازي، وهذا ما يستبطن
كون المعنى الحقيقي للفظ مشخصاً لدى
المتلقي للفظ، غايته أن مراد المتكلم هو
المجهول لدى المتلقي للفظ، إذ لعل
المتكلم أراد المعنى الحقيقي ولعله أراد
المعنى المجازي، وذلك لأن الاستعمال
أعم من الحقيقة والمجاز. ومن هنا يأتي
دور أصالة الحقيقة لتحديد المراد،

والمجاز وأصالة الحقيقة ليس منها إلا
ان نفترض تعبد الشارع لنا بالبناء على
الحقيقة في موارد الشك فيما هو
الموضوع له اللفظ، وهو خلف
الفرض، إذ المفترض في المقام إنما هو
البحث عما هو الأصل اللفظي
العقلائي، وواضح أنه ليس ثمة تباين
من العقلاء على اعتبار الإستعمال
علامة الحقيقة وأنه كلما استعمل لفظ
في معنى وشكنا في أن هذا الإستعمال
حقيقي أو مجازي فإنه لا بد من البناء
على أنه استعمال حقيقي، نعم المتباني
عليه عند العقلاء هو استظهار
إرادة المعنى الحقيقي عند الشك فيما هو
مراد المتكلم وهل أنه أراد المعنى
المجازي أو المعنى الحقيقي، وهذا معناه
الفراغ عما هو المعنى الحقيقي للفظ أي
معرفة المتلقي لما هو الموضوع له اللفظ.

٢٩٧ - الحقيقة الشرعية

المعنى الحقيقي للفظ هو المعنى
الموضوع له اللفظ، وذلك في مقابل

والعمدة أن العقلاء إنما يتمسكون
بأصالة الحقيقة عندما لا تكون ثمة
قرينة أو ما يصلح للقرينية على المجاز،
ومنشأ ذلك هو عدم انعقاد الظهور
عندئذ في إرادة المعنى الحقيقي.

ثم إن هنا أمراً لا بد من التنبيه عليه
وهو أنه نسب إلى السيد المرتضى علم
الهدى عليه السلام دعوى أن مورد التمسك
بأصالة الحقيقة هو الشك في المعنى
الموضوع له اللفظ، بمعنى أن أصالة
الحقيقة تكون مرجعاً لتحديد المعنى
الحقيقي للفظ، فحينما نجد مثلاً أن أهل
اللغة يستعملون لفظاً في معنى معين
ولا ندري أن هذا الإستعمال إستعمال
للفظ فيما وضع له أو أنه استعمال له في
غير ما وضع له فإنه يمكن التمسك
بأصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى
المستعمل في اللفظ حقيقي.

والصحيح عدم تمامية هذه الدعوى
لما ذكرناه من أن الأصول اللفظية إنما
تكون مرجعاً لتحديد المراد لا أنها
مرجع لتحديد نحو الإستعمال وكيفية،
إذ إن ذلك من شأن علام الحقيقة

الحقيقة الشرعية هو دعوى أن الشارع قد تصدى لوضع بعض الألفاظ بإزاء معانٍ مخصوصة، وبهذا تكون هذه المعاني بالنسبة لهذه الألفاظ حقائق شرعية تتفاوت سعة وضيقاً وتبايناً مع الحقائق اللغوية.

ومن هنا تظهر الثمرة من هذا البحث، وهي أن المستظهر من هذه الألفاظ حينما يكون المستعمل لها هو الشارع المستظهر هو المعاني الخاصة التي وضع الشارع هذه الألفاظ لغرض إفادتها، وهذا بخلاف ما لو كنا نبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فإن المستظهر حينئذٍ من الألفاظ المستعملة من قبل الشارع هو المعاني اللغوية إلا أن تشتمل هذه الألفاظ على قرائن توجب انصرافها إلى معانٍ تتناسب مع تلك القرائن.

إلا أن المحقق النائيني رحمته الله أورد على ثبوت هذه الثمرة بما حاصله: أن هذه الثمرة وإن كانت مسلمة كبروياً إلا أن ملاحظة الواقع الخارجي يعطي عدم جدوى هذه الثمرة - بمعنى عدم وجود

المعنى المجازي والذي لو يوضع اللفظ لإفادته وإنما يستعمل اللفظ فيه باعتبار تناسبه مع المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ من قبل الواضع لغرض إفادته والدلالة عليه.

وأضافة المعنى الحقيقي لجهة من الجهات ناشيء عن أن هذه الجهة هي التي تصدّت لوضع اللفظ بإزاء المعنى، فحينما يتصدى أهل اللغة لوضع لفظ بإزاء معنى معين يكون ذلك المعنى بالإضافة لذلك اللفظ حقيقة لغوية، وهذا هو منشأ اضافة الحقيقة إلى الشارع، حيث أن مدعي ثبوت الحقيقة الشرعية يزعم أن الشارع قد تصدى لوضع بعض الألفاظ لمعانٍ خاصة، وحينئذٍ تكون لتلك المعاني بالإضافة لتلك الألفاظ حقائق شرعية.

فمثلاً: حينما يضع الشارع لفظ الصلاة للحركات المخصوصة فإن هذه الحركات المخصوصة بالإضافة للفظ الصلاة حقيقة شرعية.

والمتحصّل أن المراد من ثبوت

لهذه الألفاظ هو المعاني الشرعية، وهذا ما يُعبر عن أن استعمالها في المعاني الشرعية استعمال فيما وضعت له.

ويمكن تأييد هذه الدعوى بملاحظة اتفاق عدم وجود علاقة وتناسب بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي، فلو كان هناك تناسب لأمكن أن يقال إن المبرر لانسباق وتبادر المعاني الشرعية من ألفاظها هو التناسب بين المعاني اللغوية والمعاني الشرعية.

هذا ولم يستبعد السيد الخوني رحمته ثبوت الحقيقة الشرعية بل ادعى الاطمئنان بثبوتها وإن ذلك تم بواسطة الوضع التعييني والذي ينشأ عن كثرة الاستعمال.

٢٩٨ - الحقيقة المتشرعية

والمقصود من الحقيقة المتشرعية هو أن الألفاظ الخاصة المستعملة في المعاني المخترعة من قبل الشارع ألفاظ مستعملة في عصر الأئمة عليهم السلام في المعاني

صغرى لهذه الكبرى - وذلك لإحراز المراد من الألفاظ المستعملة إما بواسطة القرائن الخاصة، وإما بواسطة أن استعمال عرف المتشرعة لهذه الألفاظ ظاهر في المعاني الشرعية، ومن هنا لا تكون ثمة فائدة من هذا البحث.

وبيان ذلك: أن معظم الألفاظ التي هي محل النزاع والتي صدرت عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم قد وصلت إلينا بواسطة الأئمة عليهم السلام، ولا ريب في تعيين المعاني الشرعية - من الألفاظ التي هي محل النزاع - في زمن الأئمة عليهم السلام، إذ أنه مع عدم التسليم بثبوت الحقيقة الشرعية فلا ريب في ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمن الأئمة عليهم السلام، وذلك لكثرة تداول استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعية دون المعاني اللغوية.

وكيف كان فقد استدل صاحب الكفاية رحمته على ثبوت الحقيقة الشرعية بتبادر المعاني الشرعية من ألفاظها، وهو علامة الحقيقة، إذ أننا نجد أن المنسب عند إطلاق الشارع

بداعي الإمتحان أو التخويف أو التعجيز ، أو قل هو الحكم الصادر لغير داعي البعث والزجر .

والحكم الإنشائي بهذا المعنى ليس حكماً شرعياً حقيقة ، إذ إن الحكم الشرعي هو ما يترتب عليه الأثر الشرعي لو اتفق بلوغه مرتبة الفعلية .

المعنى الثاني : هو الحكم المجعول على موضوعه المقدر الوجود ، وهو المعبر عنه بالحكم بمرتبة الجعل ، وذلك في مقابل الحكم بمرتبة المجعول المعبر عنه بالحكم الفعلي .

والحكم الإنشائي بهذا المعنى يكون بداعي إبراز الإعتبار الشرعي الموجب لترتب أو ترتيب الأثر المناسب لنحو المعبر ، إذ قد يكون المعبر الشرعي حكماً تكليفاً وقد يكون حكماً وضعياً ، واقتضاؤه لترتب الأثر ليس تاماً بل إن ترتب الأثر منوط بالإضافة الى أصل الجعل ببلوغ الحكم مرتبة الفعلية ، وذلك بتحقق الموضوع المقدر الوجود خارجاً .

الشرعية بنحو الإستعمال الحقيقي . فالفرق بين الحقيقة الشرعية والحقيقتية التشريعية هو ان دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية تعني ان هذه الألفاظ وضعت بإزاء المعاني الشرعية في عصر النبي الكريم ﷺ وأما الحقيقة التشريعية فهي عبارة عن ثبوت هذه الأوضاع في عصر الأئمة عليهم السلام .

والظاهر أنه لم يقع اشكال في ثبوت الحقيقة التشريعية ، فالمشكل في ثبوت الحقائق الشرعية لا يستشكل في ثبوت الحقائق التشريعية ، وذلك لأن كثرة تداول هذه الألفاظ واستعمالها في المعاني الشرعية في عصر التشريع صير منها حقائق في تلك المعاني .

٢٩٩ - الحكم الإنشائي

يُطلق الحكم الإنشائي على

معنيين :

المعنى الأول : هو الحكم الصادر

من الأحكام الواقعية بالحكم الاولي هو أنه يثبت لموضوعه أولاً وبالذات، ويكون ثبوت حكم آخر لذات الموضوع منوطاً بعروض عنوان اضافي عليه. وبهذا يقع التمييز بين تبدل الحكم الاولي الى حكم ثانوي وبين تفاوت الاحكام بتفاوت موضوعاتها.

فإن الاول معناه ثبوت الحكم لموضوعه ابتداءً وبقطع النظر عما يطرؤه من عناوين ومع طرؤ العنوان يتبدل الحكم الاولي الى حكم يتناسب مع العنوان الطارئ، وهذا ما يعني ان العلاقة بين الحكمين طولية.

وأما الثاني فليس كذلك، إذ ليس بينهما طولية وإنما هي أحكام تتفاوت بتفاوت القيود والحیثیات المقررة من قبل الشارع، فهي أحكام واقعية أولية ثابتة لموضوعاتها ابتداءً وفي عرض واحد، وتباينها ناشيء عن تباين الحیثیات والقيود الملحوظة حين جعل الحكم لموضوعه المقدر الوجود.

فالعصير العنبي غير المغلي حلال

والحكم الإنشائي بهذا المعنى هو الذي ينشأ عن ملاك في متعلقه، فحينما يقال: إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها يكون المقصود من الأحكام هو الأحكام الإنشائية، وقد أوضحنا كل ذلك تحت عنواني «الجعل الشرعي» و«شرائط الجعل والمجمل».

٣٠٠ - الحكم الأولي

المراد من الحكم الأولي هو ما يثبت لموضوعه ابتداءً وبقطع النظر عما يطرأ على الموضوع من عوارض تقتضي تبدل الحكم الأولي بنحو يتناسب مع العنوان الطارئ على الموضوع، فأكل الميتة - وبقطع النظر عن الإضرار الى أكلها - حرام، كما أن الطهارة المائية - وبقطع النظر عن المخرج والضرر - شرط في صحة الصلاة، كما أن الزواج - وبقطع النظر عن خوف الوقوع في المعصية - مستحب، وهكذا.

ولعل منشأ التعبير عن هذا النحو

مثل «الإباحة» مجرد اصطلاح، لأنَّ عنوان التكليف يستبطن معنى الكلفة والمشقة، وليس في الإباحة ما يقتضي ذلك، إذ إنَّ المكلف في موردها مخير بين الفعل والترك، بل قد يُدعى ذلك في الإستحباب والكره أيضاً إلاَّ أنه قد ذكرنا تحت عنوان «التكليف» وجه المناسبة في اطلاق عنوان التكليف على المستحبِّ والمكروه. والأمر سهل بعد ان كان ذلك مجرد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح. هذا وقد ذكر للحكم التكليفي تعريفات اخرى أقربها لما ذكرناه هو ما ذكره بعض الأعلام من أنَّ الحكم التكليفي عبارة عن «الإعتبار الصادر من المولى من حيث الإقتضاء أو التخيير».

والمقصود من الإقتضاء هو الوجوب والحرمة والاستحباب والكره، إذ هي التي تقتضي الإنبعاث أو الإنزجار عن الفعل. والمقصود من التخيير هو الإباحة بالمعنى الأخص.

والمغلي منه اذا لم يذهب ثلثاه حرام، والميت المسلم يجب تجهيزه والصلاة عليه، وأما الميت الكافر فلا يجب تجهيزه والصلاة عليه، وهكذا.

٣٠١ - الحكم التكليفي

وهو الإعتبار الشرعي المتصل بفعل المكلف ابتداءً، كاعتبار الوجوب والحرمة على عهدة المكلف، فالوجوب يُحرِّك المكلف ابتداءً نحو متعلِّقه، كما أنَّ الحرمة تمنع المكلف - وتحرمه من ارتكاب الفعل الواقع متعلقاً لها - ابتداءً.

والمتحصِّل أنَّ كلَّ اعتبار شرعي له توجيه مباشر للمكلف فهو حكم تكليفي سواء كان ذلك الحكم إلزامياً كالوجوب والحرمة أو لم يكن إلزامياً كالاستحباب والكره والإباحة، إذ أنَّها جميعاً تشترك في أنَّها تتصل بفعل المكلف بخلاف الحكم الوضعي كما سيُتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

نعم اطلاق عنوان التكليف على

وحتى يتميز الحكم الثانوي عن الحكم الذي يثبت لموضوعه بشرط اكتنافه ببعض القيود نقول: إن طبع القيود المعتبر تواجدها في ترتب الحكم الاولي على موضوعه تكون من سنخ الهيئات التقييدية، بمعنى ان الحكم من أول الأمر ثابت لموضوعه المركب منه ومن قيوده، وهذا بخلاف ما يعتبر في ترتب الحكم الثانوي على موضوعه فإن طبع القيود معه تكون من سنخ الهيئات التعليلية، بمعنى ان الموضوع بنفسه يقتضي حكماً خاصاً إلا ان العوارض تكون بمثابة المانع عن ان يؤثر مقتضي الحكم - وهو الموضوع - أثره، كما انها تكون بمثابة العلة لعروض حكم آخر للموضوع لا يقتضيه نفس الموضوع.

ثم ان في المقام أمراً لا بد من التنبيه عليه وهو ان الحكم الثانوي لا يلزم أن يكون بنحو الرخصة والإباحة فقد يكون كذلك وقد لا يكون، وذلك تابع لما يقتضيه العنوان الطارئ، فقد يقتضي الإباحة وقد يقتضي الوجوب

على أنه يمكن أن يراد من التخيير ما يشمل الإستحباب والكرهية، لأن المكلف في سعة من جهة فعل أو ترك متعلقهما.

٣٠٢ - الحكم الثانوي

وهو الحكم الواقعي الذي يثبت لموضوعه بسبب طروء بعض العوارض المقتضية لحمل هذا النحو من الحكم عليه ولولا طروء هذه العوارض لكان الموضوع مقتضياً لحكم آخر هو المعبر عنه بالحكم الاولي.

فأكل لحم الميتة بقطع النظر عن الطوارئ والعوارض يقتضي بنفسه ثبوت الحرمة له إلا أنه وبسبب طروء حالة الاضطرار لأكلها يتبدل الحكم الثابت لأكل الميتة الى حكم آخر يتناسب مع الحالة الطارئة، هذا الحكم الذي ثبت للموضوع بسبب ما طرأ عليه من عنوان هو الذي يُعبر عنه بالحكم الثانوي.

في علم الشريعة، وذلك لتشعب
مباحثة ودقتها وافتقاره لعنصر لا
يكون معتبراً في سائر العلوم وهو
الإخلاص لله جلّ وعلا ومراقبته
والتجافي عن الدنيا والرغبة في
رضوان الله تعالى والخشية الدائمة من
سخطه بل ومن معاتبته.

٣٠٣ - الحكم الشرعي

هو الإعتبار الشرعي المجعول من
قبل المولى جلّ وعلى وهو يتناسب
دائماً مع ما يقتضيه الملاك في نفس
الأمر والواقع.

فهو إذن نحو من الأفعال
الاختيارية، غايته أنه لا ينشأ جزافاً
بل ينشأ عن ملاكات ومبادئ تقتضي
هذا النحو من الاعتبار.

وبهذا يتضح أنّ الحكم الشرعي
ليس هو الإنشاء والخطاب كما أنه
ليس من قبيل الإرادة والكراهة
ولا هو من قبيل المصلحة والمفسدة، إذ
إنّ الأول ليس أكثر من إبراز الإعتبار

كما قد يقتضي الحرمة، فالحكم
الثانوي لا يساوق الحكم
الإلزامي.

وبهذا التقسيم للحكم الواقعي
تتجلى المرونة في الشريعة الإسلامية
وان عوامل الزمان والمكان والطوارئ
غير المنتظرة لم تخل عن معالجة
الشريعة لها إلا أنّ ذلك لا يبرر تحكّم
الأهواء والرؤى الضيقة بل لابد من
الجري على وفق الأطر والضوابط
المقرّرة من قبل الشريعة والمستفادة
من منابعها المعتبرة والتي هي القرآن
الكريم والسنة الشريفة وهدى أهل
البيت عليهم السلام، وأي فهم للإسلام لا
يتصل بهذه المنابع لا يصحّ اعتماده
والتعويل عليه في مقام التعرف على
الحكم الشرعي.

على أنّ الوصول للنتائج الشرعية
من منابعها لا يتيسر لكلّ أحد إلا أن
يتوفّر على آليّة الدخول لمصادر
التشريع بنحو تام، وهذا ما يقتضي
التمحض لهذه المهمة كما هو شأن كلّ فن
من فنون العلم، وتشتد الحاجة لذلك

٣٠٤ - الحكم الظاهري

وقد ذكر له اصطلاحان :

الأول : هو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، وبهذا يتمحض الحكم الظاهري في الاصول العمليّة ، إذ هي التي أُعتبر في جريانها الشك في الحكم الواقعي ، فموضوع البراءة الشرعيّة مثلاً هو الشك في التكليف المتوجّه للمكلّف واقعاً تجاه هذه الواقعة أو تلك ، وهكذا سائر الاصول العمليّة فإنّها جميعاً قد أخذ في موضوعاتها الشك في الحكم الواقعي .

الثاني : هو الحكم المجعول في ظرف الجهل بالحكم الواقعي بقطع النظر عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي موضوعاً في الحكم أو عدم أخذه في موضوعه .

وبهذا تكون تمام الأحكام المستفادة بواسطة الأدلّة الاجتهادية والمستفادة بواسطة الأدلّة الفقاهيّة أحكاماً ظاهريّة ، وذلك لأنّ الاحكام

النفساني ، وواضح أنّ الإعتبار قد يكون متقرّراً في نفس الأمر دون أن يكون مبرزاً ، فالإنشاء ليس هو الحكم كما أنّه ليس جزءه المقوم .

وأما الثاني فهو يمثل مبادئ الحكم وعليه يكون الحكم متأخراً عنها ولو رتبة ، ودعوى أنّ التعرّف على الملاك - لو اتفق - يقتضي ثبوت العهدة على المكلّف مما يعبر عن أنّ الحكم ليس أكثر من الملاك التام ، غايته أنّ معرفة الملاكات يتمّ غالباً بواسطة الشارح المقدّس .

هذه الدعوى لو تمت فإنّها لا تعبر عن أنّ الملاك التام هو عينه الحكم الشرعي وأنّما تعبر عن أنّ الملاك التام يكشف بطريق الإن عن وجود الإعتبار الشرعي وكيف كان فالحكم الشرعي ينقسم الى قسمين ، الأول يعبر عنه بالحكم التكليفي ، والآخر يُعبر عنه بالحكم الوضعي ، وسيأتي ايضاح المراد منها تحت عنوانيهما إن شاء الله تعالى .

المدلول عليها بالأدلة الإجتهدية، وان لم يؤخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي إلا أنها مجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعي، بمعنى أن مدلول الدليل الإجتهدى لا يصح اللجوء اليه والتعبد به إلا في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، أما في ظرف العلم بالحكم الواقعي فإن الحكم المفاد بواسطة الدليل الإجتهدى ليس بحجة.

والمتحصّل أن الحكم الظاهري - بناء على هذا المعنى - هو كل حكم أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي أو كان مورده الشك والجهل بالحكم الواقعي.

٣٠٥ - الحكم العدمي

قد يطلق الحكم العدمي ويراد منه الحكم الذي يكون متعلقه أمراً عدمياً، وذلك في مقابل الحكم الوجودي والذي يكون متعلقه أمراً وجودياً. ومثال الأوّل الحكم بعدم الضمان

والحكم بعدم اعتصام الماء القليل. ومثال الثاني الحكم بجرمة شرب الخمر والحكم باعتصام الماء الكثير والحكم بوجوب الصلاة.

ولا إشكال في صحّة الجعل في القسم الثاني كما لا إشكال في صحته في القسم الأوّل لأن مفاد الحكم العدمي بهذا المعنى هو اعتبار سلب الأثر المنتظر عن وجود الشيء، فمعنى الحكم بعدم الضمان لما أتلفه المكلف عن غير قصد مثلاً هو اعتبار الاتلاف غير موجب للأثر المنتظر (الضمان) وهو أمر ممكن، فكما أن لمن له حق الاعتبار أن يعتبر شيئاً موجباً لأثر معين فإن له أن يعتبر شيئاً غير موجب لأثر معين، إذ أنه إذا صح له اعتبار شيء أثراً لشيء صح له أن يعتبر عدم ترتب الأثر المعين عن وجود شيء.

وقد يطلق الحكم العدمي ويراد منه عدم الحكم بمفاد ليس التامة، وذلك في مقابل إيجاد الحكم بمفاد كان التامة، فالفرق بين الحكم العدمي بالمعنى الأوّل والحكم العدمي بهذا

ذلك معناه جعل عدم القصاص وهكذا
حينما لا يجعل الخمس في الميراث فإن
معنى ذلك هو جعل عدم الخمس في
الميراث.

٣٠٦ - الحكم المقابل للفتوى

المراد من الفتوى هي بيان الفقيه
للحكم الكلي بنحو القضية الحقيقية،
بحيث يكون الفقيه معها متصدياً
لتعيين الحكم المجعول من قبل الشريعة
على موضوعه ومتعلقه دون أن يكون
له نظر الى موارد تطبيقه، فيكون
تحديد موارد التطبيق من شئون المقلد
لا من شئون المفتي.

وعليه لو اختلف في مورد وأنه من
موارد تطبيق الفتوى أولاً فإن المتعين
هو نظر المقلد لا نظر المفتي.

وأما الحكم المقابل للفتوى فهو
بمعنى تصدي الفقيه لإنشاء حكم
جزئي في واقعة شخصية، على أن
تكون تلك الواقعة من سنخ أحد أمور
ثلاثة:

المعنى أنه في المعنى الأول مفاده الحكم
بالعدم وأما في المعنى الثاني ففاده عدم
الحكم أي عدم جعل الحكم.

ويمكن أن نمثل له بعدم جعل
القصاص على المخطئ، وبعدم جعل
الزكاة على الفقير، وبعدم جعل
الخمس في الميراث، وهكذا.

هذا وقد وقع الخلاف بين الأعلام
في الأحكام العدمية من جهة أنها
أحكام مجعولة أو لا، فقد ذهب المحقق
النائبي رحمته الله إلى أنها ليست من الأحكام
المجعولة، وذلك لأن عدم الحكم ليس
حكماً مجعولاً.

إلا أن السيد الخوئي رحمته الله يرى بأن
الأحكام العدمية بالمعنى الثاني يمكن
أن تظاها يد الجعل وذلك لأن عدم
الجعل في موضع قابل للجعل يساوق
جعل عدم أي يساوق الحكم بجعل
العدم، فالأحكام العدمية بالمعنى
الثاني ما لها للأحكام العدمية بالمعنى
الأول.

فحينما لا يجعل المولى القصاص على
المخطئ - رغم قابلية ذلك للجعل - فإن

الخارجية لا يمكن التعدي منها الى ما يماثلها.

ويُعبّر عن الحكم الجزئي إذا كان موضوعه من قبيل الخصومات والمنازعات الشخصية بالقضاء وفصل الخصومة. كما يُعبّر عن الحكم إذا كان موضوعه من قبيل الوقائع التي جعل الشارع صلاحية البت فيها بيد الحاكم الشرعي يُعبّر عنه بالحكم الابتدائي.

وأما إذا كان الموضوع من قبيل القسم الثاني من الوقائع فإن الفقيه في موردها لا يكون له عادة سوى دور البت في ثبوت الموضوع أو انتفائه، ومعه يترتب الحكم الكلي الثابت، فالحكم بثبوت الهلال ليس حكماً شرعياً جزئياً أو كلياً وإنما هو حكم بثبوت موضوع خارجي يترتب على ثبوته مجموعة من الأحكام الكلية.

وهذا بخلاف الحكم في القسم الأول والثالث، فإن القاضي في القسم الأول يحكم بأن حق الميراث شرعاً لزيد دون عمرو وإن هذه الزوجة والتي هي ذات ولد ترث من العقار،

الأول: أن تكون من قبيل الخصومات والمنازعات الشخصية.

الثاني: أن لا تكون مورداً للخصومات الشخصية إلا أنها عادة ما تكون مورداً لإشتباه الناس وحيرتهم، وذلك لصعوبة تشخيص تلك الواقعة من حيث الثبوت وعدمه وان كان الحكم الكلي المجهول على نحو القضية الحقيقية مشخصاً وواضحاً.

ومثال هذا النحو من الوقائع الشخصية هو ثبوت الهلال أو ان الخطر المهدق بالمسلمين من سنخ الاخطار المهددة لبيضة الإسلام.

الثالث: أن تكون من الوقائع التي جعل الشارع صلاحية البت فيها بيد الحاكم الشرعي، كتحديد نوع التعزير وكميته في بعض الموارد.

ففي هذا النحو من الوقائع اذا تصدّى الفقيه لتشخيص الموضوع وجعل الحكم - المناسب بنظره - عليه يكون هذا الحكم جزئياً أي مختصاً بالواقعة التي تم تشخيصها من قبله، فيكون أشبه بالحكم في القضايا

الحكم المستفاد منها قد افترض في مورده الشك في الحكم الواقعي، وبالقيد الثاني تخرج الأصول العملية، لأنه قد أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

وبهذا يتضح أن الحكم الواقعي هو عبارة عن الحكم الثابت لموضوعه في نفس الأمر والواقع دون أن يكون للشك في حكم آخر للموضوع أي نحو من أنحاء الدخول في ثبوت الحكم لموضوعه بل إن الموضوع بنفسه لما كان واجداً للملاك التام المتناسب مع الحكم اقتضى ذلك أن يعتبر الشارع الحكم على الموضوع.

فالمولى مثلاً حينما يلحظ فعلاً من أفعال المكلفين مشتملاً على مصلحة تامة فإنه يجعل له الوجوب باعتبار أن ذلك الفعل مشتمل على تلك المصلحة التامة، وليس هناك واسطة لثبوت الحكم لموضوعه غير أهلية ذلك الموضوع لأن يجعل عليه الوجوب.

المعنى الثاني: هو عبارة عن الحكم الشرعي الذي لم يؤخذ في

وهكذا في القسم الثالث فإن الحاكم الشرعي يحكم بأن هذا العاصي يستحق هذا النوع من التعزير.

ثم أنه لا ريب في نفوذ حكم القاضي على المتخاصمين حتى وإن كان حكمه يتنافى مع فتوى من حكم عليه، كما أن المشهور هو نفوذ حكم الحاكم في القسم الثاني حتى على غير مقلديه، إذا لم يُعلم خطأ مدركه الذي اعتمد عليه، وأما القسم الثالث فهو منوط بتحرير سعة الولاية المجعولة من قبل الشارع للفقهاء.

٣٠٧ - الحكم الواقعي

وقد ذكر للحكم الواقعي معنيان: المعنى الأول: هو أنه عبارة عن الحكم الشرعي المجعول على موضوعه ابتداءً، بمعنى عدم افتراض الشك في حكم آخر للموضوع، كما أن الشك لم يؤخذ جزءاً لموضوع الحكم.

فبالقيد الأول تخرج الأحكام المستفادة بواسطة الأمارات، إذ إن

حكم تكليفي وحكم وضعي، أما الحكم التكليفي فهو ما يتصل بأفعال المكلفين مباشرة وابتداء على وجه الإقتضاء أو التخيير.

ومنه يتضح المراد من الحكم الوضعي، فكل حكم لا يتصل بأفعال المكلفين ابتداء فهو حكم وضعي، إذن فالحكم الوضعي لا يختلف عن الحكم التكليفي من جهة أنه اعتبار شرعي يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع وإنما يختلف عنه من جهة عدم اتصاله بأفعال المكلفين ابتداء على وجه الإقتضاء أو التخيير.

فكل اعتبار شرعي ليس من سنخ الأحكام التكليفيّة فهو حكم وضعي، وذلك من قبيل الصحّة والفساد والجزئية والشرطيّة والزوجيّة والملكيّة والطهارة.

وهذا المقدار لا إشكال فيه وإنما الإشكال من جهة أن الحكم الوضعي معمول بنحو الإستقلال كما هو الحال في جعل الوجوب والحرمة أو أنه منتزع من الحكم التكليفي أو أن

موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فكل حكم ثبت لموضوعه دون أن يكون الشك في الحكم الواقعي جزء لذلك الموضوع فهو حكم واقعي، سواء افترض في مورده الشك كما في الاحكام المستفادة بواسطة الأمارات أو لم يفترض كما في الاحكام المستفادة بواسطة الأدلة القطعيّة.

وبهذا تخرج الاصول العمليّة، لأنها جميعاً قد أخذت في موضوعها الشك في الحكم الواقعي، فالبراءة مثلاً موضوعها الجهل بالحكم الواقعي.

وقد ذكر بيان آخر للمعنى الثاني وهو أنه كلما كان الحكم ثابتاً بواسطة الدليل القطعي أو الدليل الإجتهادي فهو حكم واقعي إلا أن ما ذكرناه أدق من هذا البيان.

* * *

٣٠٨ - الحكم الوضعي

قلنا أن الحكم الشرعي اعتبار مولوي يتناسب مع ما يقتضيه الملاك في نفس الأمر والواقع، وأنه ينقسم الى

آثار ثم جعله ابتداءً على موضوعه
المقدّر الوجود كما هو الشأن في جعل
الأحكام التكليفية على موضوعاتها
المقدّرة الوجود.

فالزوجية مثلاً من المعتبرات
الشرعية الوضعية التي تم جعلها
بواسطة الشارع استقلالاً، بمعنى أن
الشارع جعل الزوجية عند اتفاق
تحقق موضوعها خارجاً، فهي وإن
كانت مستلزمة شرعاً لمجموعة من
الآثار والأحكام التكليفية إلا أن
الملحوظ أولاً وبالذات هو الزوجية،
والإعتبار إنما انصبّ عليها ابتداءً،
وترتب الآثار والأحكام التكليفية
عليها إنما هو من باب ترتب الأحكام
على موضوعاتها، فالزوجية بعد
جعلها واعتبارها تصبح موضوعاً
لمجموعة من الآثار والأحكام،
فالزوجية إذن ليست بمعنى وجوب
التمكين على الزوجة ووجوب النفقة
على الزوج بل إن الزوجية تعني جعل
العلاقة الخاصة من قبل الشارع
استقلالاً عندما يتفق تحقق موضوعها

الصحيح هو التفصيل، أي أن بعض
الأحكام الوضعية مجعول استقلالاً
وبعضها منتزع عن الأحكام
التكليفية. وهناك مبنى آخر تبناه
صاحب الكفاية .

ونكتفي في المقام بتصوير المباني
الأربعة:

المبنى الأول: ولعله المبنى
المشهور كما يظهر من عبارات الشيخ
الأنصاري ، وحاصله: أن المشرع
لاحظ حكماً لا يتصل بفعل المكلف
بنحو الإقتضاء أو التخيير وقدّر لهذا
الحكم موضوعاً ثم جعل ذلك الحكم
وبنحو الإستقلال على موضوعه
المقدّر، فلم يكن ذلك الحكم منتزعاً
عن حكم تكليفي.

فلو كانت جميع الأحكام الوضعية
مجمولة بهذا النحو من الجعل لكان
ذلك مصححاً لدعوى أن الأحكام
الوضعية كالأحكام التكليفية من جهة
أن جعلها تم بواسطة الشارع ابتداءً
واستقلالاً، بمعنى أن الشارع لاحظ
الحكم الوضعي وما يترتب عليه من

وقد تنقح في محله أن الامور الإنتزاعية قد يكون منشأ انتزاعها اموراً خارجية، وقد يكون المنشأ لانتراعها اموراً اعتبارية - وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان «الإعتبار» - والدعوى أن الأحكام الوضعية من الامور الإنتزاعية وإن منشأ انتزاعها امور اعتبارية والتي هي الجعولات الشرعية أي الأحكام التكليفية، فليس ثمة شيء مجعول من قبل الشارع بنحو الإستقلال سوى الأحكام التكليفية، أما الأحكام الوضعية فهي مجعولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعها وهو الأحكام التكليفية.

ومعنى أنها منتزعة هو أنه ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار والذي هو وعاء المعتبرات، فوجودها الإعتباري متمحّض في منشأ انتزاعها والتي هي الاحكام التكليفية. فالزوجية مثلاً ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار وإنما هي حكم وضعي منتزع عن مجموعة من الأحكام التكليفية، مثل جواز الاستمتاع ووجوب

خارجاً. ووجوب التمكين مثلاً إنما هو من آثار الزوجية المجعولة ابتداءً.

وهكذا الكلام في الملكية مثلاً فإنها ليست بمعنى جواز التصرف في المال وحرمة تصرف الغير دون إذن المالك، بل أن الملكية تعني جعل العلاقة الخاصة بين المالك والمملوك والمعبر عنها بالسلطنة. فهذه السلطنة مجعولة ابتداءً من قبل الشارع متى ما اتفق تحقق موضوعها خارجاً، وجواز تصرف المالك في ملكه وحرمة تصرف غير المالك بغير إذنه إنما هي من آثار السلطنة المجعولة شرعاً بنحو الإستقلال. وبهذا تتضح الدعوى في سائر الاحكام الوضعية.

المبنى الثاني: وهو أن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية، وحاصل المراد منه هو أن الأحكام الوضعية مجعولة تبعاً لجعل الأحكام التكليفية، فاعتبارها من الأحكام الشرعية إنما هو لأجل أن منشأ انتزاعها هو الأحكام التكليفية والتي هي أحكام شرعية.

وتقريب ذلك: أن الشارع إذا اعتبر شيئاً في موضوع التكليف أو اعتبر عدم شيء في موضوع التكليف فإنَّ العقل ينتزع عن الإعتبار الأوّل الشرطيّة، أي أنّ فعليّة التكليف منوطة بتوفّر الموضوع على ذلك الشيء، كما ينتزع العقل عن الثاني المانع أي أنّ فعليّة التكليف منتفية إذا كان موضوعه مشتملاً على ما أُعتبر عدمه في موضوعه، فلو قال المولى «إذا بلغ الإنسان وجبت عليه الصلاة» فإنَّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة البلوغ، ولو قال: «ليس على الحائض صلاة» فإنَّ العقل ينتزع عن ذلك مانعيّة حدث الحيث لفعليّة التكليف بالصلاة.

كما أنّ الشرطيّة والمانعيّة قد تنتزعان عن المكلف به والذي هو متعلّق التكليف، فحينما يعتبر الشارع وجود شيء في متعلّق التكليف فإنَّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة وجود ذلك الشيء في متعلّق التكليف كما أنّه لو اعتبر عدم شيء في متعلّق التكليف

النفقة، فالمعتبر أولاً وبالذات هو جواز الإستمتاع ووجوب النفقة، وأمّا الزوجيّة فهي عنوان منتزع عن هذين الحكمين، وليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار، فهي كعنوان الأكبر المنتزع من ملاحظة الشمس بالإضافة للقمر والذين هما من الوجودات الخارجيّة المتأصلة، فالأكبريّة ليس لها ما بإزاء في الخارج -والذي هو وعاء الوجودات المتأصلة- وكذلك الزوجيّة ليس لها ما بإزاء في عالم الإعتبار والذي هو وعاء المعطرات الشرعيّة.

المبنى الثالث: والذي هو التفصيل بين الأحكام الوضعيّة، فبعضها من قبيل الامور الإنتزاعيّة والبعض الآخر مجعول بنحو الإستقلال، فالزوجيّة والملكيّة مثلاً من سنخ الأحكام الوضعيّة المجعولة بنحو الإستقلال بالتقريب المذكور في المبنى الأوّل. وأمّا الشرطيّة والمانعيّة مثلاً فهما من سنخ الأحكام الوضعيّة المنتزعة عن الأحكام التكليفيّة.

سواء كان بنحو الجعل الإستقلالي أو التبعي - فهو كالسببية والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فإنّ مثل هذه الأحكام منتزعة عن الخصوصيّة التكوينيّة الذاتيّة الناشئة عن مقام ذات السبب أو الشرط أو المانع.

فهذه الخصوصيّة هي الموجبة واقعاً للربط بين السبب مثلاً ومسببه، ولولا هذه الخصوصيّة لأثر كلّ شيء في كلّ شيء، وهو ما لا يمكن الإلتزام به لوضوح فساده، فكما أنّ تأثير النار للحرارة ناشئ عن الخصوصيّة الذاتيّة القائمة بذات النار وأنّه يستحيل جعل هذه الخصوصيّة واعتبارها، إذ إنّ اعتبار نفس الخصوصيّة الواقعيّة يكون من تحصيل الحاصل، واعتبار غيرها لا يوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه وإلا لأثر كلّ شيء في كلّ شيء بواسطة الإعتبار.

وهذا ما يُعبّر عن أنّ سببية دلوك الشمس مثلاً لوجوب الصلاة ومانعيّة الحيض عن وجوب الصلاة ممّا لا يمكن جعله واعتباره، بل إنّ سببية

فإنّه ينتزع عن ذلك مانعيّة وجود ذلك الشيء في متعلّق التكليف.

فحينما يقول المولى: «صلّ عن طهارة» انتزع عن ذلك شرطيّة الطهارة في الصلاة والتي هي متعلّق الأمر بالصلاة، ولو قال: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» انتزع عن ذلك مانعيّة اللباس - المتخذ من غير ما كول اللحم - لمتعلّق التكليف.

المبنى الرابع: وهو التفصيل الذي

ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، وحاصله:

إنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما لا تناها يد الجعل

لا استقلالاً ولا تبعاً.

القسم الثاني: ما لا يمكن جعلها إلا

بواسطة جعل منشأ انتزاعها.

القسم الثالث: ما يمكن جعلها

استقلالاً كما يمكن جعلها بواسطة جعل

منشأ انتزاعها.

أمّا القسم الثاني والقسم الثالث فقد

اتّضح المراد منها ممّا تقدّم، وأمّا القسم

الأوّل وهو الحكم الوضعي الذي

يستحيل جعله واعتباره مطلقاً - أي

منشأ انتزاع السببية فإن هذا معناه تأخر سبب التكليف عن التكليف وهو مستحيل لاستحالة تأخر السبب عن مسببه، وهذا بخلاف ما لو قلنا إن السببية منتزعة عن سبب التكليف والذي هو السبب الواقعي المقتضي بذاته التأثير للتكليف فإن محذور تأخر ما هو متقدم واقعاً لا يأتي، إذ إن السببية - بناء على هذه الدعوى - يكون منشأ انتزاعها هو السبب الذي هو متقدم واقعاً.

وبهذا البيان تتضح استحالة جعل مثل السببية سواء بنحو الجعل الإستقلالي أو بنحو الجعل التبعية.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن دعوى صاحب الكفاية رحمته بأنه خلط بين الجعل والمجوعول، وإن مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة إنما هي سببية في مرحلة المجوعول، أي إن الدلوك سبب لفعلية التكليف لأنه سبب لأصل جعله والذي يرتبط بالمصالح والمفاسد الواقعية. وبيان ذلك خارج عن الغرض.

دلوك الشمس لوجوب الصلاة ناشئ عن الخصوصية التكوينية القائمة بذات الدلوك، فالربط بينها واقعي ناشئ عن مقام ذات السبب وإلا لزم تحصيل الحاصل أو انقلاب الشيء عما هو عليه واقعاً وهذا ما يقتضي امكان ان يؤثر كل شيء في كل شيء.

وهكذا الكلام في مانعية الحيض لوجوب الصلاة، فإن هذه المانعية منتزعة عن مقام الذات للحيض، فكما إن ذات الرطوبة مانع عن تأثير النار للإحراق فكذلك يكون الحيض مانعاً عن تأثير الدلوك مثلاً لوجوب الصلاة.

وبهذا البيان تتضح استحالة الجعل الإستقلالي لمثل السببية والمانعية، وأما استحالة الجعل التبعية فلأن الجعل التبعية - كما أفاد الشيخ الأنصاري رحمته عبارة عن انتزاع السببية - مثلاً - من التكليف الذي أخذ في موضوعه أمر من الأمور، وهذا ما يقتضي تأخر السببية عن التكليف تأخر الامر الإنتزاعي عن منشأ انتزاعه، فلو كان التكليف هو

٣٠٩ - الحكومة

قسم السيد الخوئي رحمته الحكومة الى قسمين، وجعل لكل واحد منها ضابطاً مستقلاً، فجعل ضابط الحكومة في القسم الأول هو نظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره، وضابط القسم الثاني: هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر حتى لو لم يكن في الدليل الرافع ما يدل على أنه في مقام الشرح والتفسير للدليل الآخر.

وكان السيد الخوئي رحمته بهذا التقسيم للحكومة يرى أنه لا ضابط مشترك لقسمي الحكومة. وأما السيد الصدر رحمته فقد ادعى أن الحكومة بتمام أقسامها متقومة بالنظر أي بنظر أحد الدليلين للآخر بنحو يكون الدليل الناظر مشتملاً على قرينة خاصة تعبر عن أن المتكلم في مقام الشرح والتفسير وبيان المراد الجدّي والنهائي، غايته أن القرينة الخاصة

المعبّرة عن النظر تكون بأساليب متعدّدة، فقد تكون بلسان التفسير والشرح، وقد تكون بلسان التنزيل، كما قد تكون قرينة النظر من نحو مناسبات الحكم والموضوع، وقد تأتي بأساليب أخرى.

ومن هنا يتّضح الفرق بين الحكومة وبين سائر الجموع العرفيّة الأخرى، فالحكومة لا تتمّ إلاّ بواسطة تصدّي المتكلم نفسه للتعبير عن أنه في مقام الشرح والتفسير لكلامه الاول، بمعنى أنه القرينة على الحكومة تكون قرينة شخصية تتمّ باعداد شخصي من المتكلم بحيث لو لم يتصدّ هو بنفسه لاعداد هذه القرينة وابرازها لما كان لغيره ان يستعملها لغرض الكشف عن مراد المتكلم، وهذا بخلاف الجموع الأخرى والتي تكون بواسطة القرائن النوعيّة، فإنه يمكن للغير أن يجمع بين كلامي المتكلم ويناسب بينهما ثم يخرج بنتيجة هي مراد المتكلم جداً.

وبتعبير آخر: انّ التعرف على المراد الجدّي للمتكلم بواسطة القرائن

يجمعون بين الكلامين وينتهون بنتيجة هي أن الذي يجب اكرامه هم العلماء العدول دون الفساق رغم أن المتكلم لم يتصد شخصياً لبيان مراده النهائي من الكلامين ، نعم هو قد أعدّ الكلامين بنحو يفهم معه العرف أن مراده النهائي هو ما ينتج عن هذا الجمع .

وأما لو قال المتكلم : « أكرم العلماء » ثم قال « أعني العدول منهم » فإنّ المتكلم في المثال لم يتكل في بيان مراده الجدّي والنهائي على القرائن النوعيّة وأنما تصدّي شخصياً للتعبير على أنه في مقام النظر للدليل الآخر لغرض شرحه وتفسيره ، وواضح أن قرينة النظر لا تكون إلا من المتكلم نفسه ، وهذا هو مبررّ التعبير عنها بالقرينة الشخصيّة أو بالإعداد الشخصي .

وبما ذكرناه يتّضح أن ملاك تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو عينه ملاك التقديم في سائر الجموع العرفيّة ، وهو أن المتكلم اذا كان بصدد إعداد ما يُعبّر عن تحديد مراده الجدّي

النوعيّة يكون بملاك أن المتكلم يجري في محاوراته وخطاباته على وفق ما تقتضيه الضوابط العرفيّة المعتمدة عند أهل المحاورة ، وهذا هو الذي يصحّ حمل كلامه على معنى معيّن باعتبار أن هذا المعنى هو المتناسب مع الفهم العرفي لهذا النحو من الكلام وان لم يكن المتكلم قد تصدّي للجمع بين كلاميه بنحو يتحصّل عنه المعنى الذي فهمه العرف إلا أنه وباعتبار أصالة متابعة كل متكلم لما عليه أهل المحاورة في مقام أداء مراداتهم يحصل الإطمئنان بأن مراده الجدّي هو ما تحصّل عن الجمع بين كلاميه .

وأما قرينة النظر والمعبر عنها بالقرينة الشخصيّة فهي لا تكون إلا من المتكلم نفسه ، بمعنى أنه لو لم يتصدّ للكشف عن أنه في مقام النظر والشرح لكلامه الأوّل لما كان من وسيلة للتعرف على ذلك .

مثلاً : عندما يقول المتكلم « أكرم العلماء » ثم يقول في مجلس آخر « لا تكرم العالم الفاسق » فإنّ العرف

حكم العقل بحجية الظن المطلق هو حكمه بمنجزيته ومعذريته كما هو الحال في حكم العقل بحجية القطع، فعنى الحكومة - بناء على هذا المعنى - هو حكم العقل بمنجزية ومعذرية الظن.

وقد تبنى السيد الصدر رحمته هذا المعنى وأصرَّ على أن مراد صاحب الكفاية رحمته من حكم العقل هو إدراك العقل لمنجزية ومعذرية الظن عند تامة مقدمات الإنسداد، فلا يرد عليه ما أورده السيد الخوئي رحمته من أنه ليس للعقل شأنية الحكم والتشريع وأنَّ وظيفته متمحضة في الإدراك.

وأما ما أورده المحقق النائيني رحمته على صاحب الكفاية رحمته من أن الحجية من ذاتيات القطع لكونه كاشفاً تاماً، وأما الظن فليست الحجية من ذاتياته، ومن هنا يستحيل ثبوت الحجية له دون جعل، فهو على أي تقدير - سواء تمت مقدمات الإنسداد أو لم تتم - لا تثبت الحجية للظن إلا بواسطة الجعل، فافتراض أن الحجية تصبح من

من كلامه فإن السيرة العقلانية قاضية بأن ما أعدّه لذلك يكون هو المراد النهائي للمتكلّم، ولا يختلف الحال في الآلية التي استعملها لذلك، أي سواء كان الإعداد تمّ بواسطة القرائن النوعية أو كان بواسطة القرينة الشخصية على النظر.

هذا هو حاصل ما أفاده السيد الصدر رحمته في بيان ضابطة الحكومة بتمام أقسامها.

٣١٠ - الحكومة الإنسدادية

ونذكر لها منعين:

المعنى الأول: وهو الذي تبناه صاحب الكفاية رحمته، وحاصله: أنه إذا تمت مقدمات الإنسداد الأربع أو الخمس - والتي منها عدم وجوب الإحتياط التام إما لتعذره أو لأن الإلتزام به يؤول الى اختلال النظام أو العسر والمخرج - فإنَّ العقل حينئذ يحكم بحجية الظن المطلق في مقابل المشكوكات والموهومات. ومعنى

ذاتيات الظنّ عند تماميّة مقدمات الإنسداد غير معقول .

هذا الإيراد أنّما يتمّ بناء على أنّ الحجّيّة من ذاتيات القطع وليست من ذاتيات حقّ المولويّة، وأنّما بناء على أنّ المنجزية والمعدريّة من اللوازم الذاتية لحقّ المولويّة فالقطع عندئذٍ لا يختلف عن الظنّ من جهة إمكان حكم العقل بثبوت الحجّيّة له لو افترض دخوله في اطار حقّ المولويّة .

وبتعبير آخر: أنّه لو افترض اتّساع حقّ المولويّة - ولو في بعض الحالات - ليشمل التكاليف المظنونة فإنّ العقل حينئذٍ يدرك ثبوت المنجزية والمعدريّة للظنّ عيناً كما في إدراكه لثبوتها للقطع ، وذلك لافتراض أنّ الحجّيّة ليست من اللوازم الذاتية للقطع بما هو قطع وأنّما لكونه كاشفاً عن الاوامر المولويّة المقتضية ذاتاً للمنجزية والمعدريّة . ومن أجل ذلك تبنى السيد الصدر رحمته ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في معنى الحكومة .

المعنى الثاني : وهو الذي تبناه

السيد الخوئي رحمته ، وحاصله : أنّه مع افتراض تماميّة مقدمات الإنسداد يستقلّ العقل بإدراك حجّيّة الامتثال الإجمالي الظني ، وذلك لانعقاد العلم الإجمالي - كما هو الفرض - وعدم إمكان الإحتياط التام ، بمعنى أنّ العقل القاضي بلزوم الطاعة للمولى جلّ وعلا يُدرك عند عدم إمكان الإحتياط التام لزوم التبويض في الإحتياط ، فيدور الأمر حينئذٍ بين الامتثال الإجمالي الشكي أو الوهمي وبين الامتثال الإجمالي الظني ، فلا يحيص عندئذٍ عن الإمتثال الاجمالي الظنيّ بعد إمكانه وعدم لزوم محذور اختلال النظام أو العسر والمخرج .

وإدراك العقل للزوم الإمتثال الإجمالي الظنيّ يعني إدراكه لاستحقاق المكلف للعقاب لو لم يلتزم بذلك واكتفى بالإمتثال الاجمالي الشكيّ أو الوهمي ، كما يعني إدراكه لمعدوريّة المكلف عند اتّفاق مخالفة الواقع .

والمتحصّل أنّ المراد من الحكومة هو التبويض في الإحتياط بنحو

التوسعة أو التضييق بل إن الملحوظ عند اعتبار أحدهما هو الموضوع بما هو، أو المحمول (الحكم) بما هو عندما يكون الأمر كذلك فالحكومة واقعية. ومثال ذلك قوله ﷺ: «الطواف في البيت صلاة» فإن هذا الخطاب وسع من دائرة الموضوع (الصلاة) اعتباراً فجعل الطواف فرداً للصلاة.

وهذه التوسعة واقعية لأن الملحوظ حين اعتبار التوسعة هو الصلاة بما هي، أي أن المولى لاحظ الصلاة واعتبر الطواف فرداً منها، ولم يكن حين اعتبار التوسعة قد لاحظ الصلاة بما هي مشكوكة الحكم. لذلك تكون هذه التوسعة ثابتة مطلقاً أي بقطع النظر عن العلم بحكم الصلاة أو الجهل به. فلو اتفق أن كان المكلف جاهلاً بحكم الصلاة ثم علم به فإن العلم بحكم الصلاة لا يؤثر في سقوط التوسعة.

وهكذا الحال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ بناء على أن معنى الآية هو نفي الحكم الحرجي، أي أن الله لم يجعل حكماً

الامتثال الإجمالي الظني، هذا لو لم تكن هذه المرتبة من الإمتثال موجبة أيضاً لمحدور اختلال النظام أو العسر والمخرج وإلا فالمتنجز عندئذ على المكلف هو الامتثال الإجمالي الشكلي إلا أن تكون هذه المرتبة مستوجبة أيضاً لأحد المحدورين فإن المتعين مع هذا الفرض هو الامتثال الإجمالي الوهمي.

والخلاصة أنه بعد تمامية مقدمات الإنسداد وعدم إمكان الإحتياط التام يكون المتنجز بحكم العقل هو التبويض في الإحتياط، وتكون المرتبة المتنجزة هي التي لا تستلزم أحد المحدورين.

٣١١ - الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية

عندما يتصدى الدليل الشرعي للتضييق أو التوسعة من دائرة محمولات أو موضوعات الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للشك في الحكم الواقعي دخل في اعتبار

جاءت لتضييق من دائرة الوجوب وذلك بنفي الوجوب الذي ينشأ منه الحرج.

وأما الحكومة الظاهرية فهو أن يتصدى الدليل الشرعي للتوسعة أو التضييق من دائرة محمولات أو موضوعات الأحكام الواقعية ولكن في مرحلة الظاهر ومقام الإثبات، وهذا معناه أن الواقع لو انكشف بعد ذلك على خلاف ما اقتضاه اعتبار التوسعة أو التضييق فإن هذا الاعتبار يكون ساقطاً.

وكيفية التعرف على أن الحكومة ظاهرية يتم بملاحظة دليل التوسعة أو التضييق، فإن افترض فيه الشك في الحكم الواقعي فالحكومة ظاهرية، ومن هنا كانت الحكومة الظاهرية في طول الواقع فهي وسيلة لإحرازه وطريق لإثباته.

ومثال الحكومة الظاهرية الموسعة لدائرة الموضوع هو ما لو قامت البيئة على خمرية هذا المانع، فإن جعل الحجية للبيئة معناه اعتبارها وسيلة

حرجياً، فإن هذا الدليل بناء على هذا المعنى يوجب التضييق من دائرة محمولات الأدلة على الأحكام الواقعية، فكل دليل يقتضي ثبوت حكم لموضوع فإنه يكون محكوماً بهذا الدليل، بمعنى أن هذا الدليل يضيّق من سعته بعد أن كان واسعاً، فبعد أن كان الوجوب ثابتاً لمطلق الموضوع مثلاً كما هو مقتضى دليله فإنه يصبح بمقتضى الآية الشريفة منفيّاً لو صادف أن كان حرجياً.

فالتضييق من جانب المحمول (الوجوب) في الآية الشريفة إنما كان من الحكومة الواقعية بسبب أن الملحوظ حين اعتبار التضييق هو الوجوب الثابت للموضوع مثلاً، أو قل إن الملحوظ هو مطلق الأحكام الواقعية الثابتة بأدلتها.

ولهذا فكل حكم حرجي فهو منفي بهذه الآية رغم أن مقتضى دليله هو الثبوت، فالوجوب الذي ينشأ عنه الحرج أو الذي لا ينشأ منه الحرج ثابت بدليله إلا أن الآية الشريفة

كذلك فهو يقتضي في المثال التوسعة من دائرة الحكم، إذ أن ثبوت النجاسة لعرق الجنب إما أن يكون ثابتاً واقعاً فخير الثقة عندئذ سوف لن يكون له سوى دور الوسيطية في الإثبات والإحراز للواقع، وإذا لم يكن عرق الجنب نجساً واقعاً ولم يكن قد انكشف ذلك لنا فإن خبر الثقة يكون مقتضياً لاعتبار ثبوت النجاسة ولكن في مرحلة الظاهر، ولذلك لو انكشف الواقع فإن هذا الاعتبار يكون ساقطاً.

٣١٢ - الحكومة بملاك الرفع

والمقصود من هذا النحو من الحكومة هو ان يتكفل أحد الدليلين لرفع الموضوع في الدليل الآخر من غير أن يكون للدليل - الرافع لموضوع الحكم في الدليل الآخر - نظر للدليل الآخر لغرض شرحه وتفسيره، بمعنى أن المناط في حاكمية أحد الدليلين على الآخر هو كونه صالحاً لنفي موضوع الدليل الآخر دون أن يناط ذلك

لإحراز الواقع، وإذا كانت كذلك فهي مقتضية في المثال لاعتبار السائل المشكوك الخمريّة خمرأ في مرحلة الظاهر، فلو كان خمرأ واقعاً لما كان للبيّنة سوى دور الإحراز والوسطية في إثبات الواقع، ولو لم يكن خمرأ واقعاً إلا أنه لم ينكشف لنا خلافه فإن البيّنة أنتجت اعتباره خمرأ في مرحلة الظاهر، وهذا هو معنى التوسعة، إذ أن البيّنة وسّعت دائرة الخمر الواقعي فاعتبرت مشكوك الخمريّة خمرأ ولكن في مرحلة الظاهر أي في ظرف الشك.

وهذا يقتضي أن الواقع لو انكشف بعد ذلك وكان على خلاف ما اقتضته البيّنة فإن اعتبار خمريّة هذا السائل يصبح ساقطاً.

وهكذا لو أخبر الثقة عن نجاسة عرق الجنب من المحرام فإن ذلك يكون من الحكومة الظاهريّة الموسّعة من دائرة المحمول (الحكم). وذلك لأن دليل الحجية لخبر الثقة يقتضي اعتبار خبره وسيلة لإحراز الواقع ولما كان

باشتمال الدليل احاكم على قرينة النظر
للدليل المحكوم .

وعليه لا يُشترط في الدليل الحاكم
أن يكون وجوده لاغياً لولا وجود
الدليل المحكوم - كما هو الحال في
الحكومة بملاك النظر - فالدليل الحاكم
هنا يُتعقل صدوره دون أن يكون
الدليل المحكوم موجوداً .

ومثال الحكومة بملاك الرفع هو ما
يقال من حكومة الإمارات على
الأصول العملية الشرعية ، فإن
الإمارة تنفي موضوع الأصل الشرعي
تعبداً ، وذلك لأن موضوع الأصل هو
الشك ومع قيام الإمارة ينتفي الشك
تعبداً .

مثلاً : لو وقع الشك في حرمة لحم
الأرنب فإن مقتضى أصالة البراءة هو
الحلوية الظاهرية ، فلو اتفق ان قام
الدليل الإجتهادي « الإمارة » على
حرمة لحم الأرنب فإن موضوع
الأصل وهو الشك في الحرمة ينتفي
تعبداً .

ومن هنا كان دليل الإمارة حاكماً

على دليل الأصل بمعنى أنه ناف
لموضوع دليل الأصل ، وتلاحظون ان
الحكومة هنا غير منوطة بوجود
قرينة على نظر دليل الإمارة لدليل
الأصل ، فإن دليل الإمارة الذي جعل
الحجّة لها لا يكون لاغياً لو افترض
عدم وجود دليل الأصل ، وبذلك
تفترق الحكومة بملاك الرفع عن
الحكومة بملاك النظر .

هذا بناء على التقسيم الذي ذكره
السيد الخوئي ؑ للحكومة ، وأما بناء
على ما ذكره السيد الصدر ؑ فإن
الحكومة دائماً تكون بملاك النظر ،
فرفع أحد الدليلين لموضوع الدليل
الأخر لا يكون من الحكومة لو لم
يشتمل الدليل الرافع على قرينة النظر ،
وحيث أن يكون الرفع أمّا بمنطاد الورود
أو بمنطاد التخصيص ، على أنه يمكن
توجيه المثال المذكور بنحو يثبت معه
ان الإمارة ناظر لدليل الأصل ،
وحيث أن تكون الحكومة بملاك النظر إلا
ان ذلك خارج عن المقصود .

لهذه الصورة هي لغوية الدليل المحاكم لو لم يكن هناك دليل آخر جاء الدليل المحاكم لغرض شرحه وبيانه .

ومثاله : قوله « لا شك لكثير الشك » ، فإن هذا التعبير لا يكون مبرراً ومعقولاً لو لم يكن هناك دليل آخر جاء هذا الدليل لغرض شرحه وبيان بعض حدوده ، فلو لم يكن للشك في الصلاة حكم خاص ورد في دليل آخر فامعنى نفي الشك أي حكمه بالنسبة لكثير الشك .

فلغوية الدليل الثاني مع افتراض عدم الدليل الاول هو المعبر عن نظر الدليل الثاني للدليل الاول ، واذا ثبت النظر ثبتت المحاكمية للدليل الثاني على الدليل الاول .

ثم ان للحكومة بملاك النظر اسلوبين :

الاسلوب الاول : ويُعبر عنه بالنظر في عقد الوضع : وهو ان يتصدى الدليل المحاكم لشرح الدليل الاول عن طريق التصرف في موضوعه إما بنحو التضييق أو بنحو التوسيع ، ويكون

٣١٣ - الحكومة بملاك النظر

قلنا ان هناك ضابطين للحكومة وباعتبارهما تم تقسيمها الى قسمين ، ونبين تحت هذا العنوان القسم الاول ، وهو الحكومة بملاك النظر .

وحاصله : ان قوام الحكومة هو نظر الدليل الثاني للدليل الاول لغرض شرحه وتفسيره ، وهذا معناه وجود قرينة على ان المتكلم ناظر لكلامه الاول وقاصد لشرحه وبيانه ، ولذلك صورتان :

الصورة الاولى : ان تكون وسيلة التعبير عن النظر هي أحد أدوات الشرح والتفسير مثل كلمة « أي - أعني - أقصد » وما يؤدي مؤدى هذه الكلمات .

الصورة الثانية : ان تكون وسيلة التعبير عن النظر غير أدوات الشرح والتفسير ، كأن يتوسل المتكلم للتعبير عن النظر بواسطة التنزيل أو مناسبات الحكم والموضوع .
والسيد الخوئي رحمه الله ذكر ان الضابطة

الغرض من ذلك نفي الحكم عما هو خارج عن حدود الدائرة المضيقّة بواسطة الدليل الحاكم في النحو الأوّل أو اثبات الحكم لما هو أوسع من دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم في النحو الثاني، ويعبر عن النحو الأوّل بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع وتكون الحكومة معه مضيقّة، ويُعبّر عن النحو الثاني بإثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع وتكون الحكومة معه موسعة.

ومثال الحكومة المضيقّة: مآلو

قال المولى: «من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع وتشهد وسلّم ثمّ قام فجاء بركعة بفاتحة الكتاب وتشهد بعدها وسلّم» ثمّ قال: «لا شك لكثير الشك»، فإنّ الكلام الثاني ناظر الى الكلام الأوّل، وذلك بقريضة إنّ الكلام الثاني لا يكون له معنى محض ومعقول لولا وجود كلام سابق يكون هذا الكلام مفسراً له ومبيناً لحدوده، إذ ما معنى أن يقال ابتداءً «لا شك لكثير الشك» لولا أن يكون

لشك حكم ثابت بدليل آخر. وأما أنّه كيف يكون الكلام الثاني في المثال متصرفاً في موضوع الحكم في الكلام الأوّل فهو لأنّ المتكلم استعمل موضوع الحكم في الدليل الأوّل كوسيلة لشرح وبيان حدود موضوع الحكم جداً وواقعاً فنفي بعض أفراد الموضوع عن أن تكون مشمولة للموضوع المفعول عليه الحكم في الدليل الأوّل. ونفي الموضوعيّة عن هذه الأفراد معناه نفي الحكم عنها، إذ إنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاءً، ومن هنا قيل بأنّ المنفي روحاً في الدليل الحاكم هو الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع أي بواسطة نفي موضوعيّة بعض الافراد عن موضوع الحكم في الدليل المحكوم ومعه ينتفي الحكم عن هذه الأفراد ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «نفي الحكم بلسان نفي الموضوع».

وأما مثال الحكومة الموسّعة: فهو مآلو قال المولى «لا صلاة إلا بطهور»

ثم قال في كلام آخر « الطواف بالبيت صلاة » فإن هذا اللسان يُعبر عن النظر بنفس التقريب السابق ، والنظر هنا في عقد الوضع كما في المثال السابق ، أي ان تصرف الدليل الحاكم إنما هو في موضوع الدليل المحكوم إلا أنه بنحو التوسيع من دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم ، فموضوع الحكم في الدليل المحكوم هو الصلاة والحكم المترتب على هذا الموضوع هو شرطية الطهارة ، والدليل الحاكم جاء ليشرح المزداد من الصلاة في الدليل المحكوم ويثبت ان الطواف فرد من أفراد الصلاة ، وبذلك يترتب الحكم المجموع - على الصلاة في الدليل المحكوم - على الطواف ، وذلك لأنه - بمقتضى الدليل الحاكم - فرد من أفراد الصلاة ، وبهذا يتوسع موضوع الحكم في الدليل الأول المحكوم وتصيح الطهارة شرطاً للطواف كما هي شرط للصلاة . فهو إثبات لشرطية الطهارة ولكن عن طريق اعتبار الطواف فرداً للصلاة ، وهذا هو معنى قولهم « إثبات

الحكم بلسان إثبات الموضوع » .
 الاسلوب الثاني : ويُعبر عنه بالنظر في عقد الحمل ، وهنا يتوسل المتكلم في مقام شرحه لكلامه الاول بالتصرف في محمول القضية في الكلام الاول ، أي في التصرف في نفس الحكم ابتداء دون توسط الموضوع في ذلك كما في الاسلوب الاول .

ومثال ذلك قوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » وقوله تعالى « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » ، فإن هذين الدليلين ناظران الى الأحكام الشرعية الثابتة في الأدلة الأخرى ، حيث ان مقتضى تلك الأدلة هو ثبوت تلك الاحكام بنحو مطلق سواء كانت ضرورية وحرجية أو لم تكن .

وحينئذ لو فهمنا من الرواية أنه لم يجعل الله تعالى حكماً ضرورياً وفهمنا من الآية المباركة ان الله تعالى لم يجعل حكماً حرجياً فإن الدليلين يكونان حاكمين على أدلة الأحكام الشرعية الاولى وموجبين لتضييق دائرة تلك الاحكام .

جريانها في موارد الشك بنحو الشبهة
الحكمية كما يمكن تصوير جريانها في
موارد الشك بنحو الشبهة الموضوعية.
أما تصوير جريانها في الشبهة
الحكمية فهو أنه متى ما وقع الشك في
جعل الحرمة على شيء أو عدم جعلها
له نتيجة فقدان الدليل الإجتهادي أو
تعارض ما يدل على الحرمة مع ما يدل
على الحلية وعدم وجود المرجح
والبناء على التساقت في مثل هذا
الفرض، أو نتيجة اجمال الدليل، ففي
تمام هذه الفروض يكون المجرى هو
أصالة الحل بمعنى أن الحكم الظاهري
الثابت للفعل المشكوك حكمه من
حيث الحلية والحرمة هو الحلية،
ومثاله مالو وقع الشك في حكم أكل
لحم الأرنب.

وأما تصوير جريانها في الشبهة
الموضوعية فهو مالو كان الشك ناشئاً
عن اشتباه الامور الخارجية، كما لو
شك المكلف في شخص سائل وأنه
سائل خمري أو هو خل، فإن هذا
النحو من الشك يؤول الى الشك في

وتلاحظون أن هذين الدليلين قد
تصرّفاً في نفس الحكم في الأدلة
المحكومة حيث أن المنفي في هذين
الدليلين هو الحكم، فقوله بالتصريح « لا
ضرر » معناه لا حكم ضرري مجعول
على المكلفين وكذلك قوله لا حرج
معناه لا حكم حرجي مجعول من
المولى جلّ وعلا. ومن هنا كانت
الحكومة في هذين المثالين من نحو
الحكومة المتصرّفة في عقد الحمل.

وأتضح مما ذكرناه تقريب الضابطة
التي ذكرها السيد الخوئي رحمته للتعريف
على أن الدليل الثاني ناظر للدليل
الاول، إذ لا معنى لتصدي المولى لنفي
الحكم الضرري والحرجي لو لم يكن
هناك أدله تقتضي ثبوت الأحكام
حتى في موارد الضرر والحرج.

٣١٤ - أصالة الحل

وهي من الأصول العملية المؤمّنة،
والتي تنفي المسؤولية تجاه الفعل
المشكوك الحرمة، ويمكن تصوير

حليّة هذا السائل أو حرمة . والاصل الجاري حينئذ هو أصالة الحل . والاصوليّون لم يُفردوا لهذا الأصل بحثاً مستقلاً ، وذلك لأنّه لو افترض تماميّة أدلته فإنّه يكون مشمولاً لعنوان أصالة البراءة الشرعيّة ، ولهذا تجد أنّ الاصوليّين يستعرضون روايات الحلّ في بحث البراءة الشرعيّة على أنّها من أدلتها :

وتقريب مشموليّة أصالة الحلّ لأصالة البراءة الشرعيّة هو أنّ أصالة البراءة الشرعيّة تنفي المسئوليّة عن كلّ تكليف إلزامي وقع الشك في ثبوته على عهدة المكلف ، فموضوع البراءة الشرعيّة هو الشك في التكليف ، وعندئذ لو وقع الشك في ثبوت الحرمة لشيء - سواء بنحو الشبهة الحكميّة أو بنحو الشبهة الموضوعيّة - فهذا معناه الشك في التكليف وهو موضوع أصالة البراءة كما أنّه موضوع لأصالة الحلّ باعتبار أنّ متعلّق الشك هو الحرمة ، فالنسبة بين الأصلين هو العموم المطلق ، فأصالة الحلّ أخصّ مطلقاً

من أصالة البراءة الشرعيّة .

ثم إنّ أصالة الحلّ قد تطلق في بعض الكلمات ويُراد منها أصالة الإباحة العقليّة ، وهو ما أوضحنا المراد منه تحت عنوان « أصالة الإباحة » ، وحينئذ لا يكون مدرك أصالة الحلّ روايات الحلّ بل يكون مدركها هو مدرك أصالة الإباحة العقليّة .

على أنّه يمكن اعتبار أصالة الحلّ مشمولة لأصالة البراءة العقليّة المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وذلك لأنّ الحرمة التي لم يحم عليها بيان مجرى لأصالة البراءة العقليّة كما هو مجرى لأصالة الحلّ إلّا أنّه لم يعهد من الاصوليّين هذا الإستعمال حسب الظاهر .

٣١٥ - الحمل الأولي

والحمل الشايح

الحمل الأولي هو ما كان فيه الإتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة المفهوم ، والحمل الشايح هو ما

كان الإتحاد فيه بين الموضوع والمحمول من جهة الوجود .

وبيان أوضح وأدق : انَّ الحمل الأولي هو ما يكون فيه المحمول ذاتياً للموضوع ، بمعنى أنَّه المقوم للذات أو جزء المقوم ، فالمقصود من الذاتي هو الذاتي في باب الكلّيات لا الذاتي في باب البرهان ، فكلما كان المحمول ذاتياً للموضوع فالحمل حينئذٍ يكون حملاً أولياً .

ومن هنا قالوا انَّ الحمل الأولي هو ما كان فيه المحمول حدّاً للموضوع سواء كان حدّاً تاماً أو ناقصاً . فتعريف الشيء بجنسه وفصله أو بجنسه أو بفصله يكون من الحمل الاولي لانه تعريف بنحو الحد التام أو الناقص .

وبتعبير آخر : عندما يكون مؤلف القضية في مقام بيان حقيقة الموضوع وماهيته فإنه لا يصحّ بيان حقيقته إلاّ بواسطة حمل ذاتياته عليه ، وحينئذٍ يكون الحمل أولياً ذاتياً .

فحمل الحيوان الناطق أو الناطق

أو الحيوان على الإنسان يكون حملاً أولياً ، وذلك لأنَّ هذا الحمل مبينٌ لماهية وحقيقة الإنسان .

وأما حمل الضاحك أو الماشي على الإنسان ، كأن يقال الإنسان ضاحك أو ماشٍ فليس حملاً أولياً ، وذلك لأنَّ المشي والضحك ليسا من ذاتيات الإنسان بل انَّ الأول عرض عام والثاني عرض خاص ، ولذلك لا يحملون على الموضوع إذا كان الغرض بيان حقيقة وماهية الموضوع ، أي اذا ما كان الغرض بيان حدّ الموضوع .

وهكذا لو حملنا الزوجية على الأربعة فإنَّ الحمل لا يكون أولياً ، وذلك لأنَّ الزوجية ليست من ذاتيات الأربعة ، فلا هي مقوم للأربعة ولا هي جزؤها المقوم ، نعم هي ذاتي للأربعة بنحو الذاتي في باب البرهان ، وقد قلنا انَّ الذاتي الذي يكون معه الحمل أولياً هو الذاتي في باب الكلّيات .

وبما ذكرناه يتّضح انَّ الحمل الاولي هو ما كان الموضوع ملحوظاً بنحو صرف الذات ، أي انَّ ماهية الموضوع

والتعبير عنه بالشايح باعتبار شيوع استعماله بين الناس، وأمّا التعبير عنه بالصناعي فباعتبار تداول استعماله في الصناعات، أي في العلوم.

وتلاحظون أنّ الحمل الشايح لا صلة له ببيان حقيقة وماهية الموضوع، وهذا ما يُعبّر عن الفراغ عن معرفته وتشخصه، إذ أنّ حمل الآثار والأحكام عليه إنما هو فرع تصوّره ووضوحه.

وبهذا يكون حمل العرض الخاص والعرض العام على موضوعه من الحمل الشايح، وذلك لأنّ العرض الخاص وكذلك العام إنّما هما من آثار الموضوع الوجودية، فليس لهما بيان ماهية وحقيقة الموضوع، فحمل المشي على الإنسان إنّما هو باعتبار وجوده وإلا فليس المشي جزء من ماهية الإنسان بما هو، إذ أنّ الإنسانية ليست متقومة بالمشي، كما هو واضح، فالإنسان بما هو موجود يكون ماشياً، وأمّا بما هو مفهوم فليس هو بماشٍ. ولهذا يصحّ أن يقال «الإنسان ماشٍ»

ملحوظة بما هي هي بقطع النظر عن وجودها الخارجي مثلاً وبقطع النظر عن تمام آثارها وأحكامها، وإنّ المحمول فيه - وهي الذاتيات - ملحوظة أيضاً بنحو صرف كونها ذاتيات، وإنّ الغرض من الحمل هو بيان ماهية الموضوع وحقيقته.

ومنشأ التعبير عن هذا الحمل بالذاتي هو أنّ المحمول فيه ذاتي للموضوع، كما أنّ منشأ التعبير عنه بالأولي هو أنّ القضايا في هذا الحمل لا تكون إلاّ قضايا أولية بديهية والتي يكون فيها تصوّر الموضوع وتصور المحمول كافياً في التصديق بالنسبة.

وأما الحمل الشايح الصناعي فهو ما كان فيه المحمول أحد أحكام الموضوع الخارجة ذاتاً عن ماهيته والثابتة له بلحاظ وجوده.

فالموضوع بما هو موجود له مجموعة من الآثار والأحكام، وحينما تحمل هذه الآثار والأحكام على الموضوع بما هو موجود فالحمل عندئذٍ يكون حملاً شايحاً صناعياً.

ويستضح أيضاً مما ذكرناه إنَّ
المصحح لحمل المغاير على مغايره أنما
هو لأنَّ المحمول أحد آثار الموضوع
الوجودية، فالمصحح لحمل القيام على
زيد هو إنَّ القيام عرض من أعراض
وجود زيد.

والمتحصل مما ذكرناه إنَّ الحمل
الشايح هو ما يكون فيه المحمول أثراً
من آثار الموضوع الوجودية.

٣١٦ - الحمل البسيط

والحمل المركب

والمراد من الحمل البسيط هو ما
كان بمفاد كان التامة والذي يكون
المحمول معه هو الوجود، فالحمل
البسيط معناه ثبوت الشيء، والتعبير
عنه بالبساطة ناشئ عن أنَّ القضية لم
تثبت شيئاً لشيء، وأنما أثبتت الشيء
نفسه أي اثبت الوجود له والشيء
« كالإنسان » ليس شيئاً آخر غير
وجوده.

والمراد من الحمل المركب هو ما

« والإنسان ليس بماش »، وذلك لأنَّ
الإنسان في القضية الأولى لوحظ
باعتباره موجوداً خارجياً، وأما في
القضية الثانية فالملاحظ هو صرف
الذات أي ماهية الإنسان بما هي.

وهكذا الكلام في حمل الحرارة على
النار والزوجية على الأربعة فإنَّ
الحمل معها حمل شايح صناعي، لأنَّ
الحرارة أنما تثبت للنار الموجودة
خارجاً لا لمفهوم النار، فحملها على
النار أنما هو لبيان أثر من آثار
وجودها.

ومنه اتضح إنَّ حمل الذاتي في باب
البرهان على موضوعه يكون من
الحمل الشايح، وذلك لأنَّ الذاتي في
باب البرهان خارج عن حقيقة الذات
لازم لها، وهذا التلازم أنما هو بلحاظ
وجود الذات لا بلحاظ الذات بما هي،
فحمل الزوجية على الأربعة أنما هو
بلحاظ وجود الأربعة لا بلحاظ
صرف ماهيتها وإلا فالزوجية ليست
جنساً لذات الأربعة ولا هي فصلها وأنما
هي من اللوازم الوجودية لذات الأربعة.

كان بنحو مفاد كان الناقصة والتي يتم بها إثبات شيء لشيء. فالمحمول في الحمل المركب يكون أثراً من آثار الموضوع الوجودية أو عرضاً من أعراضه.

ويعبر عن هذا الحمل بالحمل بنحو الهلية المركبة في مقابل الحمل البسيط والذي يكون الحمل معه بنحو الهلية البسيطة. ومثال الحمل المركب

« الإنسان ماشٍ » و « زيد قائم »

حيث تمّ فيها إثبات شيء لشيء،

وهذا هو منشأ التعبير عن هذا الحمل

بالمركب.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الْخَاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی



عناوين حرف الخاء

٣١٧ - الخارج المحمول

٣١٨ - الخاص

٣١٩ - الخبر بالواسطة

٣٢٠ - الخبر الحسن

٣٢١ - الخبر الحسي والخبر الحدسي

٣٢٢ - الخبر الصحيح

٣٢٣ - الخبر الضعيف

٣٢٤ - الخبر المتواتر

٣٢٥ - الخبر المستفيض

٣٢٦ - الخبر الموثق

٣٢٧ - الخبر الموثوق

٣٢٨ - خبر الواحد

٣٢٩ - الخطابات الشفاهية



مركز بحوث كالمبيوتر علوم سوري

﴿ حرف الخاء ﴾

بالخاص، وذلك لأن موضوعه وهو العلماء قد تم إخراج بعضهم عن الحكم (الوجوب) بواسطة التخصيص بـ (إلا)، ففسّاق العلماء وإن كانوا من أفراد العلماء موضوعاً إلا أنهم خارجون عن الحكم بالوجوب بواسطة التخصيص. لذلك كان الحكم بالوجوب خاصاً لاختصاصه ببعض أفراد موضوعه وهم العلماء غير الفسّاق.

أمّا لو قيل للمكلّف (يجب إكرام العلماء) فإنّ الوجوب يكون عاماً وذلك لشموله لتمام أفراد موضوعه.

٣١٩ - الخبر بالواسطة

والمراد من الخبر بالواسطة هو

٣١٧ - الخارج المحمول

المقصود من الخارج المحمول هو الذاتي في باب البرهان، وقد أوضحنا المراد منه تحت عنوانه.

٣١٨ - الخاص

الخاص وصف للحكم يثبت له حيناً تكون بعض أفراد موضوع الحكم أو متعلقه خارجة عنه بواسطة التخصيص، وذلك في مقابل العام والذي هو وصف للحكم الثابت لتمام أفراد موضوعه أو متعلقه.

مثلاً: حيناً يقال للمكلّف (يجب عليك إكرام العلماء إلا الفسّاق) فإنّ الوجوب في المثال هو الموصوف

ومع اتّضاح هذه المقدّمة تتّضح استحالة ثبوت الحجّية للخبر بالواسطة ، وذلك لأنّ الخبر بالواسطة ينحلّ الى أخبار طويلة بعدد الوسائط ، والخبر المحرز من هذه الأخبار هو الذي نقله إلينا الراوي الواقع في آخر سلسلة السند من جهتنا ، وواضح أنّ الذي يرويه الواقع في آخر سلسلة السند هو أنّ شيخه نقل اليه عن شيخه ، فالخبر المحرز وجداناً هو ما أخبر به الواقع في آخر سلسلة السند ، ومضمون خبره هو أنّ شيخه أخبره عن شيخه ، وأمّا خبر شيخ الواقع في آخر السلسلة عن شيخه فليس محرزاً وجداناً ، نعم يمكن احرازه تعبداً بواسطة ثبوت الحجّية لخبر الواقع في آخر السلسلة ، وهذا معناه أنّ احراز الخبر بالواسطة متأخّر عن ثبوت الحجّية لخبر الواقع في آخر السلسلة ، وقد قلنا أنّ ذلك مستحيل ، لأنّ الحجّية فرع احراز الخبر في حين أنّ المقام تكون الحجّية هي المحرزة للخبر فيلزم تقدم الحكم على

الخبر الذي وصل إلينا بأكثر من واسطة كواسطتين أو ثلاث أو أكثر ، أمّا لو وصل إلينا الخبر بواسطة واحدة - كأن كان المتلقي للخبر قد تلقاه عمّن يروي عن الإمام عليه السلام مباشرة - فهذا الفرض غير مشمول للعنوان المذكور . والغرض من عرض هذا العنوان في كتب الأصول هو تقريب كيفة شمول أدلّة الحجّية للخبر بالواسطة ، وذلك لتوهم افتقاده لشرطين أساسيين من شرائط ثبوت الحجّية للخبر ، وهما إحراز الخبر واشتمال مدلوله على أثر شرعي ، فهنا إشكالان على ثبوت الحجّية للخبر بالواسطة .

الإشكال الاول : أنّه لا ريب أنّ الحجّية الثابتة للخبر منوطة بإحراز الخبر ، وذلك لأنّ الحجّية بمثابة الحكم الثابت لموضوعه والذي هو الخبر ، وإذا كان كذلك فلا بدّ من تقرّر الخبر واحرازه في رتبة سابقة عن ثبوت الحجّية له وإلّا لزم فعليّة الحكم قبل وجود موضوعه ، وهو باطل بلا ريب .

رتبة عن الموضوع، ثبت المطلوب، وهو عدم امكان اثبات الحجية للخبر بالواسطة.

هذا وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن هذا الإشكال بما حاصله: ان الحجية الثابتة لخبر الكليني رحمته غير الحجية الثابتة لخبر القمي، والحجية الثابتة لخبر القمي غير الحجية الثابتة لخبر إبراهيم بن هاشم وهكذا، فعندما أحرزنا خبر الكليني بالوجدان ثبتت له الحجية، وبثبوت الحجية لخبر الكليني أحرزنا خبر القمي وعندها ثبتت لخبر القمي حجية اخرى، بمعنى ان الحجية الاولى أحرزت الخبر الثاني وياحراز الخبر الثاني ثبتت له حجية ثانية، وهذه الحجية الثانية أحرزت الخبر الثالث وهكذا، فليس في البين حجية شخصية واحدة ثبتت للخبر الاول فأحرزت الخبر الثاني وبعد ذلك حملت عليه حتى يُقال أنها في الوقت الذي أحرزت الخبر الثاني أصبحت حكماً للخبر الثاني فتكون متأخرة في حال كونها متقدمة.

موضوعه أو قل تقدم فعلية الحكم على وجود موضوعه.

وحتى يتضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال، لو أخذنا رواية من كتاب الكافي مروية بهذا الطريق محمد بن يعقوب الكليني رحمته عن علي بن إبراهيم القمي عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن الإمام عليه السلام أنه قال كذا.

ففي الواقع ان هذا الطريق يشتمل على خمسة اخبارات طويلة، والخبر المحرز لنا بالوجدان هو الخبر الاول والذي يرويه الكليني رحمته، وأما الأخبار الأربعة فهي غير محرزة وجداناً، ويتم احرازها بواسطة ثبوت الحجية لخبر الكليني، وهذا معناه ان الحجية تثبت قبل احراز الأخبار الأربعة والحال ان الحجية متأخرة رتبة عن احراز الخبر باعتباره هو موضوع الحجية، واذا فرضنا ان الحجية هي الموجبة لإحراز الموضوع كانت الحجية متقدمة رتبة على الموضوع، وقد قلنا ان الحجية متأخرة

مضمون ذي أثر شرعي، فمضمون خبر الكليني هو أن شيخه القمي أخبره، وهذا الخبر ليس له أثر شرعي كما هو واضح.

ودعوى أن ثبوت الحجية لخبر الكليني له أثر شرعي، وهو ثبوت الحجية لخبر القمي، والحجية من الآثار الشرعية. هذه الدعوى ليست تامة، وذلك لأننا ذكرنا أن الأثر الشرعي شرط في ثبوت الحجية والشرط لا بد من تقدمه على المشروط وهو ثبوت الحجية، فإذا افتراضنا أن الأثر الشرعي هو نفس الحجية صارت الحجية هي المحققة لشرط نفسها، بمعنى أنها شرط ومشروط في آن واحد، أمّا أنها شرط فلأنها الأثر الشرعي المصحح لثبوت الحجية للخبر، وأمّا أنها مشروط فلأن ثبوت الحجية للخبر متوقف على اشتغاله على الأثر الشرعي.

ولكي يتضح الإشكال أكثر نأخذ الوسطة الواقعة بعد الراوي المباشر للإمام عليه السلام وهو في مثالنا «ابراهيم بن

ومنشأ دعوى أن الحجية الاولى غير الحجية الثانية وهكذا هو أن الحجية للخبر مجعولة بنحو القضية الحقيقية، بمعنى أن الحجية ثابتة لموضوعها المقدر الوجود، وهذا يعني انحلال الحجية الى حجيات متعددة بتعدد أفراد الخبر المحرز بقطع النظر عن وسيلة الإحراز وأنه تم بواسطة الوجدان أو بواسطة حجة اخرى ثابتة لفرد آخر من أفراد الخبر.

الإشكال الثاني: وحاصله أنه يشترط في حجة كل خبر ان يترتب على مضمونه أثر شرعي من وجوب أو حرمة أو صحة أو فساد أو طهارة أو ما الى ذلك، وأمّا إذا لم يكن للخبر أثر شرعي فإن أدلة الحجية لخبر الواحد قاصرة عن الشمول لمثل هذا الخبر، وذلك للغوية أن يجعل الشارع الحجية لخبر لا يتصل بأغراضه.

ومع اتضاح هذه المقدمة يتضح سقوط الخبر الواقع في آخر سلسلة السند وكذلك اخبارات سائر الوسائط، لأنها جميعاً لا تخبر عن

هاشم « فإن مضمون خبر ابراهيم بن هاشم هو ان ابن أبي عمير أخبر عن الإمام عليه السلام، وهذا الخبر ليس له أثر شرعي إلا أن ثبوت الحجية له يوجب احراز خبر ابن ابي عمير وعندها تثبت الحجية لخبر ابن أبي عمير، وذلك لإحراز موضوعه بواسطة ثبوت الحجية لخبر بن هاشم، ومن هنا قد يدعى وجود أثر شرعي لخبر بن هاشم وهذا الأثر الشرعي هو الحجية التي تثبت لخبر بن أبي عمير بواسطة ثبوتها لخبر بن هاشم، وخبر بن هاشم إذن ذو أثر شرعي، إلا أن هذه الدعوى غير تامة، وذلك لانا قد افترضنا ان اشتغال الخبر على الأثر الشرعي شرط في ثبوت الحجية للخبر، وهذا معناه لزوم ثبوت الأثر الشرعي بقطع النظر عن ثبوت الحجية له أي لا بد وان يكون الخبر واجداً للأثر الشرعي قبل ثبوت الحجية له، فإذا كانت الحجية هي نفسها الأثر الشرعي المصحح لثبوت الحجية للخبر كان الشرط متحداً مع

المشروط، وهو محال. وبهذا يتفح أن الأثر الشرعي يجب أن لا يكون هو الحجية، وعندها لا يكون لخبر ابن هاشم أثر شرعي، فيكون فاقداً لشرط الحجية.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بمجموعة من الأجوبة نكتفي بذكر اثنين منها بالإضافة الى صلاحية جواب الاشكال الأول لأن يجاب به عن هذا الإشكال.

الجواب الأول: أنه بناء على أنه المجعول في الإمارات هو الطريقية وتتميم الكشف لا يكون لهذا الإشكال محصل، وذلك لأن أدلة الحجية للخبر - بناء على هذا المبنى - متصدية لتتميم ما نقص من كاشفية الإمارة «الخبر»، وليس لها نظر الى مضمون الإمارة وانها ذات أثر شرعي أو ليست ذات أثر شرعي، ومن هنا لا معنى لإشتراط ثبوت الحجية للخبر باشتاله على أثر شرعي. وبذلك يسقط أساس الإشكال.

الجواب الثاني: وهو يناسب تمام

المتلقي بواسطة واحدة، وأما إذا وصل عبر وسائط متعددة فهو يتّصف بالحسن إذا كان جميع الوسائط من الإمامية المنصوص على مدحهم أو اشتملت الوسائط على امامي ممدوح وكان بقيّة من اشتمل عليه السند من الإمامية العدول، أمّا لو اشتمل السند على ثقات من غير الإمامية فإنّ اتّصاف الخبر بالحسن حينئذٍ مبني على أنّ الثقة المخالف أعلى رتبة من الإمامي الممدوح.

ثمّ إنّ مدح الإمامي المصحّح لا يتّصاف روايته بالحسن هل هو مطلق المدح بغير التوثيق أو المدح المقبول أو المدح بالصلاح أو المدح مطلقاً بشرط أن لا يكون معارضاً بدم مقبول؟

الظاهر من المنقول عن الشهيد عليه السلام في الذكرى هو الأوّل كما أنّ الثاني هو ما تبناه الشهيد الثاني عليه السلام في كتابه الرعاية في علم الدراية، ونسب ابن الشهيد الثاني عليه السلام لوالده القول الرابع.

المباني المذكورة لما هو المجمعول في الامارات، وحاصله كما أفاد السيّد الخوئي عليه السلام أنّه لا دليل من الكتاب والسنة على اناطة ثبوت الحجية للخبر باشتغال مضمونه على أثر شرعي، وأما اشترط ذلك في الخبر باعتبار ما يُدرکه العقل من لغوية تصدّي الشارع لجعل الحجية الشرعية للخبر في حالة لا يكون للخبر أي أثر شرعي، وواضح أنّ هذا المقدار لا ينتج الإشكال المذكور، لوضوح عدم لغوية جعل الحجية لسلسلة السند إذا كان سينتج عن ذلك ثبوت حكم شرعي بل أنّ ذلك هو المناسب للحكمة.

والمتحصّل أنّه يكفي في ثبوت الحجية للخبر مساهمته في إثبات الحكم الشرعي.

٣٢٠ - الخبر الحسن

وهو الخبر المروي عن الإمامي الممدوح، هذا إذا كان قد وصل الى

الحدسي، وهو الذي تمّ تحصيله للمخبر عن طريق إعمال الفكر واجتهاد الرأي، فسواء كان مضمون الخبر قابلاً لأن يدرك بالحسّ أو لم يكن كذلك فالخبر يكون حدسيّاً إذا تمّ تحصيله عن طريق الاجتهاد والاستنباط. ومثال ذلك الإخبار عن تمدّد مطلق الحديد بالحرارة فإنّ هذا المضمون لا يكون قابلاً للإدراك الحسيّ، وذلك لأنّ مشاهدة تمدّد الحديد بالحرارة وإن كان متاحاً في بعض الأفراد إلا أنّ ملاحظة جميع أفراد الحديد، وهي تتمدّد بالحرارة غير ممكن خصوصاً وأنّ الإطلاق في الخبر يقتضي الشمول لما تلف من الحديد في الزمان الماضي ولما سيكون في مستقبل الزمان، وذلك غير ممكن عادة، فلا بدّ وأن يكون الإطلاق قد اعتمد على مثل أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، أو على أنّ الصدفة لا تكون أكثرية، وهذا معناه اعتماد الاجتهاد وسيلة في تحصيل الخبر، ولذلك يكون مثل هذا الخبر حدسيّاً.

٣٢١ - الخبر الحسي

والخبر الحدسي

ينقسم الخبر بلحاظ مضمونه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يعبر عنه بالخبر الحسيّ، وهو الذي يكون مضمونه مدركاً بواحد من أدوات الحسّ كالبصر والسمع على أن يتمّ إحراز تلقّي الخبر له بالوسائل الحسيّة. فقد يكون مضمون الخبر قابلاً لأن يدرك بالحسّ إلا أنّ المخبر لم يكن قد تلقّاه كذلك وإنما حدسه حدساً. ومثال ذلك الإخبار بموت زيد، فإنّ هذا المضمون قابل لأن يدرك بالحسّ، فلو أحرزنا حينئذ أنّ المخبر به قد تلقّاه بواسطة الحسّ فإنّ الخبر يُصبح عندئذ حسيّاً، وأمّا لو أحرزنا أنّه تلقّاه بغير ذلك، كما لو سمع البكاء في بيت زيد فعلم أنّه قد مات، فلو أخبر اعتماداً على ذلك فإنّ هذا الإخبار لا يكون حسيّاً.

القسم الثاني: ويعبر عنه بالخبر

للإدراك الحسّي إلا أن للشجاعة آثاراً
ولوازم حسّية ينتج عن ملاحظة
صدورها من أحد إحراز اشتماله على
ملكة الشجاعة . فعندما نشاهد أحداً
يقتحم ميادين الحروب دون اكرات
ويصارع أبطالها وفرسانها دون أن
يتراجع أو يتلكأ ، ويصدر ذلك منه
مراراً وتكراراً فإن مثل هذه المشاهد
تعبر عن رباطة جأشه وشجاعة قلبه .
فالشجاعة وإن كانت غير قابلة
للإدراك الحسّي نظراً لكونها من
الملكات النفسانية إلا أنها قريبة من
المدركات الحسّية باعتبار أن إدراكها
ينتج عن الملاحظة الحسّية لآثارها .
وباتّضح أقسام الخبر تتمكّن من
توضيح موضوع الحجّية لخبر الثقة
وأنه يتمحّض في الخبر الحسّي ،
وكذلك الخبر الحدسي القريب من
الحسّ ، وأما الخبر الحدسي فلا تشمله
أدلة الحجّية لخبر الثقة ، وذلك لأن
عمدة ما يُستدلّ به على حجّية الخبر
هو السيرة العقلانيّة والقدرة المحرز من
سيرتهم هو ذلك .

وهكذا يكون الخبر حدسيّاً لو
اعتمد المخبر طريق الاجتهاد في
تحصيله حتّى وإن كان المضمون قابلاً
للإدراك الحسّي .

ومثال ذلك إخبار المسجون
بدخول الشهر القمري فإن هذا
المضمون وإن كان قابلاً للإدراك
الحسّي إلا أنه لا بدّ من البناء على
حدسيته لإحراز أن المخبر قد حصله
بواسطة الحدس .

القسم الثالث : ويعبر عنه بالخبر

الحدسي القريب من الحسّ ، وهو
الذي يكون مضمونه غير قابل
للإدراك الحسّي إلا أن لوازمه وآثاره
حسّية ، وبذلك يكون قريباً من الحسّ
نظراً لعدم احتياج إدراكه لأكثر من
ملاحظة الآثار واللوازم الحسّية ،
وعندها يستنتج الذهن دون عناية
زائدة وجود الملزوم والذي هو
مضمون الخبر .

مثلاً : الإخبار عن شجاعة زيد
إخبار عن مضمون حدسي لأنّ
الشجاعة أمر نفسي غير قابل

٣٢٢ - الخبر الصحيح

وهو الخبر المروي عن الإمامي العدل، وإذا كان وصوله تمّ بوسائط متعدّدة - كما هو الحال بالنسبة للروايات الواصلة إلينا - فهو يتّصف بالصحيح إذا كان جميع الوسائط من الإمامية المنصوص على عدالتهم.

وذكر صاحب الوسائل رحمته وغيره من الأعلام أنّ الخبر الصحيح يشمل مطلق الأخبار المعتمدة عند الطائفة سواء كان منشأ اعتياده هو وثاقة رواة أو تواتره أو احتفاهه بالقرائن المصحّحة للإعتاد عليه، وإنّ تصنيف الأخبار إلى الصحيح والحسن والموثّق والضعيف استحدث في زمن العلامة الحليّ رحمته أو شيخه أحمد بن طاووس رحمته وإلا فالأخبار قبل استحداث هذا التصنيف على قسمين: إمّا صحيح وهو المعتمد عند الطائفة أو ضعيف وهو غير المعتمد عندهم.

٣٢٣ - الخبر الضعيف

وهو الخبر الذي اشتملت بعض وسائطه على راوٍ مجروح أو مجهول أو مهمل، أو كانت بعض حلقات سنده مفقودة.

وبتعبير أشمل: إنّ الخبر الضعيف هو كلّ خبر لا يتوفر على شرائط أقسام الخبر الثلاثة «الصحيح - والحسن - والموثّق»، ثمّ إنّ الضعف تتفاوت درجاته بمقدار ما يبتعد عن الشرائط المعتمدة في الأقسام الثلاثة. هذا بحسب اصطلاح المتأخّرين كالعلامة والشهيد رحمته، وأمّا بحسب اصطلاح المتقدمين فالضعيف هو مطلق الخبر غير المعتمد سواء كان منشأ عدم اعتياده هو ضعف رواة أو بعضهم، أو كان منشأ ذلك هو عدم نقله عن الاصول المعتمدة أو كان غير ذلك من المناشئ.

على أنّ عدم وثاقة رواة الخبر لا يلازم اتّصاف الخبر بالضعف في اصطلاح القدماء، فقد يكون بعض

أخبر الثقة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وقد يطلق الخبر المنقول بالتواتر في حالة تصريح الخبر الواحد الثقة بأن الخبر الذي ينقله متواتر.

وكيف كان فقد ادعى البعض أن التواتر لا يحصل إلا أن يكون عدد المخبرين اثني عشر أو أكثر في كل طبقة، وذلك بعدد النقباء ﴿وَبَعْثْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾^(١)، وبعضهم ادعى اشتراط ان لا يقل العدد عن عشرين لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^(٢)، وادعى بعض آخر اشتراط أن لا يقل العدد عن سبعين، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾^(٣)، وترقى بعضهم وادعى اشتراط ان لا يقل العدد عن ثلاث مائة وثلاثة عشر، عدد أهل بدر.

هذا وقد اكتفى البعض بالعشرة لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(٤)، وذهب بعض آخر الى أنه يحصل بالسبعة قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب، وتنزل بعضهم الى

رواة الخبر ضعاف إلا أنه معتمد عند مشهور القدماء ومنقول في كتب الاصول المعتمدة، وعندئذ يكون الخبر باصطلاحهم من قسم الصحيح.

٣٢٤ - الخبر المتواتر

وهو الخبر الذي بلغ رواه حداً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب أو اتفاق خطئهم، على أن تكون هذه الضابطة مطردة في جميع الطبقات، كأن يروي الخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهكذا حتى تنتهي حلقات السند الى المعصوم عليه السلام. وإلا فلو كان التواتر مختصاً بالطبقة الاولى والثانية مثلاً ثم وصل إلينا بطرق لا تبلغ حد التواتر فإن الخبر حينئذ لا يتصف بالتواتر وإنما يكون وصفه بأحد أقسام الخبر تابع لادنى مرتبة اشتملت عليها حلقات السند.

نعم يمكن التعبير عنه في بعض الحالات بالخبر المنقول بالتواتر فيما لو

الخمسة قياساً على اللعان، وبعضهم الى الاربعة بعدد شهود الزنا.

هذا وقد احتمل بعض العلماء ان هذه الأقوال ملفقة، إذ لم تُنسب لأحد ولا نعرف أحداً يتبني واحداً منها، فنقول: أنه لو اتفق ان تبني أحد بعض هذه الأقوال فهو يُعبر عن حظه من الفهم، إذ لا تعدو عن كونها هلوسات يتفكك بها الطلبة في مجالسهم، ولو كان الأمر كذلك لأمكن أن نقول: ان التواتر يحصل بالسته أو الخمسة لقوله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ خَفْسَةٌ سَابِسْتَهُمْ كَفْبُهُمْ﴾^(٥) أو أنه يحصل بتسعة عشر رجلاً لقوله تعالى ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾^(٦) أو بثلاثة عشر عدد زوجات النبي ﷺ، أو ان التواتر يحصل إذا كان عدد الخبرين ألفاً لقوله تعالى ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾^(٧).

هذا وقد فصلنا الحديث عن التواتر تحت عنوانه وبيننا ماهي الضابطة التي متى توفرت اتصف الخبر بالمتواتر.

٣٢٥ - الخبر المستفيض

والمقصود منه الخبر الذي وصل اليه بطرق ثلاثة تامة، بمعنى أن لا تكون هذه الطرق متداخلة فيما بينها بل أنها مستقلة من لدن الخبر عن الامام عليه السلام مباشرة الى ان وصلت اليه، وبعضهم ذكر ان الخبر المستفيض هو ما كان له طريقان مستقلان فأكثر.

وقد يُعبر عن الخبر المستفيض بالمشهور إلا ان الشهيد الثاني رحمته الله احتمل ان الخبر المشهور أعم مطلقاً من الخبر المستفيض بأن يكون الخبر المشهور شاملاً للمستفيض ولكل خبر تعددت طرقه ولو في وسط السلسلة السندية، كما قد يُطلق المشهور على الخبر المشتهر على الألسنة وان لم يكن له سوى طريق واحد.

ثم أنه قد يطلق المستفيض على الخبر المتظافر، وان كان لا يبعد تباين المراد منها كما هو مقتضى استعمال الفقهاء، وذلك لأن الخبر المتظافر

يُتَّصَفُ الخَبرُ بالموثَّقِ باعتبارِ أنَّ الثِّقَّةَ أقلُّ رتبةً من الإمامي الممدوح فتتبع النتيجة أحسن المقدمات، أو أنَّ الخَبرَ يُتَّصَفُ بالحسن باعتبارِ أنَّ الإمامي الممدوح أقلُّ رتبةً من الثِّقَّةِ وإن كان مخالفاً.

الظاهر من العلماء هو الأوَّلُ وإنَّ الخَبرَ الحسنَ أقوى من الموثَّقِ خصوصاً مع القول بأنَّ الحسن هو ما كان رواية إمامي ممدوح بمدح مقبول، وأمَّا مع عدم التقييد بالمقبولية فالظاهر منهم أنَّ تصاف الخَبرَ في الفرض المذكور بالحسن لا أقلَّ في حالات عدم مقبولية المدح، وحينئذٍ يكون الخَبرُ الموثَّقُ أقوى من الحسن، ولهذا يُتَّصَفُ الخَبرُ بالحسن، وذلك لأنَّ الخَبرَ يُتَّصَفُ بأضعف من اشتمل عليه السند.

وبهذا يتَّضح الحال فيما لو كان أحد الواقعين في سلسلة السند ضعيفاً فإنه لا ريب في أنَّ تصاف الخَبرَ بالضعيف وإن اتَّفَقَ وثاقه بقيَّة السند.

ثم إنَّ المراد من الثِّقَّةِ في اصطلاح

يطلق على الأخبار المتكثرة والمتعددة لفظاً وسنداً والمتَّحدة مضموناً، ويحتمل أن الخَبرَ المتظافر أعمّ مطلقاً من المستفيض.

٣٢٦ - الخَبرُ الموثَّقُ

والمقصود من الخَبرِ الموثَّقِ أو القوي هو ما يكون راويه ثقة، وهذا التعريف أمَّا هو ناظر إلى ما إذا كان المتلقي للخَبرِ قد تلقاه عن مُخبرٍ عن المعصوم عليه السلام مباشرة، وأمَّا إذا كان المتلقي للخَبرِ قد وصل إليه عبر وسائط متعددة فإنَّ هذا الخَبرَ لا يكون موثقاً إلا إذا كان جميع رواته ثقات أو كانت السلسلة السندية مشتملة على من هو ثقة وإن كان سائر من اشتمل عليهم السند عدولاً، إذ أنَّ النتيجة تتَّبع أحسن المقدمات، وباعتبار أنَّ الثِّقَّةَ أقلُّ رتبةً من العدل فإنَّ الخَبرَ يُتَّصَفُ بسببه بالموثَّقِ.

أمَّا لو اشتمل السند على الإمامي الممدوح مع اشتماله على الثِّقَّةِ فهل

بصدوره، وهذا هو المبنى المعروف .
وقد يكون الخبر موثقاً إلا أنه
غير موثق، كما في الخبر الضعيف الذي
اشتهر العمل به بين القدماء، وهذا هو
منشأ دعوى أن الشهرة جابرة لضعف
الخبر السندي .

وهكذا الكلام في النسبة بين الخبر
الموثوق والخبر الصحيح والحسن
والضعيف، وأمّا النسبة بين الخبر
الموثوق وبين أقسام الخبر الأربعة من
حيث الحجية فهي العموم المطلق،
فكلّ خبر موثق فهو حجة إلا أنه
ليس كلّ خبر من الأقسام الأربعة
حجة إذ قد يكون حجة - لو كان
موثقاً - وقد لا يكون كذلك . إلا أن
هذه النسبة مبنية على أن موضوع
الحجية هو الوثوق، وأمّا بناء على أن
موضوع الحجية هي وثاقة الراوي
الشاملة للعدالة والحسن فإن النسبة
تتعرض .

علماء الدراية هو من ثبتت وثاقته
بطريق معتبر وكان فاسد العقيدة، أي
لم يكن امامياً اثني عشرياً، كأن كان
مخالفاً أو مستمياً لاحدى الفرق
المنسوبة للشيعه الامامية، كالقطعية
والواقفة .

٣٢٧ - الخبر الموثوق

وهو كلّ خبر اكتنف بما يُوجب
الوثوق بصدوره عند العقلاء، وبهذا
تكون النسبة بين الخبر الموثوق والخبر
الموثوق هي العموم من وجه، فقد
يكون الخبر موثقاً وموثوقاً كما هو
الحالة الغالبة، ويكون منشأ الوثوق
حينئذ هي وثاقة الراوي أو هي مع
قرائن اخرى، كأن يكون الموثوق
مشهوراً بالشهرة العملية أو الروائية .
وقد يكون موثقاً إلا أنه غير
موثق بصدوره، كما لو أعرض
المشهور عنه بناء على أن الإعراض
موجب لسقوط الخبر عن الاعتبار
وان منشأ السقوط هو عدم الوثوق

بخلاف المعنى الأول حيث يكون خبر الواحد مقسماً لتمام هذه الأقسام بقطع النظر عن الاعتبار منها والساقط عن الاعتبار.

ولما كان بيان أقسام الخبر الواحد من شئون علم الدراية، وإن الذي يتصدى له علم الأصول إنما هو البحث عن حجته خبر الواحد وما هو المقدر الذي قامت الأدلة على ثبوت الحجته له لما كان كذلك فسوف لن نتعرض لبيان هذه الأقسام إلا بالمقدار المذكور في علم الأصول.

٣٢٩ - الخطابات الشفاهية

المقصود من الخطابات الشفاهية هو الخطابات المشتملة على أدوات الخطاب مثل حروف النداء أو يا مخاطبة أو تاء المخاطبة وهكذا. ويقع البحث تحت هذا العنوان عن أن الخطابات الشفاهية هل هي مختصة بالحاضرين مجلس الخطاب أو تعم الغائبين الأعم من الموجودين في زمن

٣٢٨ - خبر الواحد

لخبر الواحد اصطلاحان في علم الاصول والدراية:

الأول: هو كل خبر لم يبلغ حد التواتر أو لم يكن محتفياً بقرائن توجب القطع بصدوره، وبناء على هذا المعنى يكون الخبر الواحد صادقاً على الخبر الذي ليس له سوى راوٍ واحد من كل طبقة بقطع النظر عن حال هذا الراوي. ويكون الخبر الواحد صادقاً أيضاً على الخبر المستفيض وغيره من الأقسام المذكورة للخبر عدا المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية.

الثاني: إن خبر الواحد هو الخبر الضعيف الساقط عن الاعتبار إما لضعف رواته مع كونه غير مجبور بالشهرة أو لاشتغال متنه على ما يوجب سقوطه عن الاعتبار، كأن مضطرباً، وبناء على هذا المعنى يكون الخبر الموثق قسماً له وكذلك المستفيض والمجبور بعمل المشهور وسائر أقسام الخبر المعتبرة. وهذا

الثالث : ان أدوات الخطاب هل هي موضوعة لإفادة اختصاص الخطاب بالمشافهين بحيث يكون استعمالها لمخاطبة الغائبين أو المعدومين استعمالاً في غير ما وضعت له أدوات الخطاب أو أنها وضعت لمخاطبة الأعم من الحاضرين والغائبين والمعدومين . هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمته ، وأما المحقق النائيني رحمته فحصر محل النزاع في موردين ، وهما الثاني والثالث إلا أن السيد الخوئي رحمته أفاد بأن ما ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الثالث فحسب ، وذلك لأن المورد الأول لا معنى لوقوع النزاع فيه ، إذ لو كان المراد من تكليف المعدومين هو التكليف الفعلي المقتضي للإنبعاث عن الأمر والإنزجار عن النهي والمستوجب للمسئولية وثبوت العهدة لكان ذلك مستحيلاً بلا ريب ، إذ إن فعلية التكليف منوطة بتحقق موضوع التكليف خارجاً ، أي منوطة بوجود المكلف العاقل القادر ، فافتراض انعدام المكلف يساوق

الخطاب والمعدومين ؟ ولو كان هذا هو محل النزاع لكانت الخطابات الغير المشتملة على أدوات الخطاب خارجة عن محل النزاع .

ولكي يتحرر محل النزاع نقول : ان الشيخ صاحب الكفاية رحمته أفاد بأن محل النزاع يمكن تصويره في ثلاثة مواطن :

الأول : ان التكليف المستفاد من الخطابات الشرعية هل يمكن شموله للغائبين عن مجلس الخطاب الأعم من الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين . وبناءً على ذلك ينسحب النزاع الى الخطابات غير الشفاهية أيضاً ، كما ان البحث عندئذ يكون عقلياً .

الثاني : أنه هل يمكن توجيه الخطاب للغائبين والمعدومين أو لا ؟ والبحث عندئذ يكون عقلياً أيضاً ، إذ ان البحث عن امكان واستحالة مخاطبة غير الحاضرين مجلس الخطاب لا يمكن تحصيل الجواب عليه إلا بواسطة ما يدركه العقل .

افتراض انتفاء موضوع التكليف والذي هو مناط الفعلية . وهكذا عندما يكون المكلف غائبا فإن ذلك يُساقق عدم التفاته وهو ما يقتضي انتفاء الفعلية عن ، إذ هي منوطة بالتفات المكلف .

وأما لو كان المراد من التكليف هو الحكم بمرتبة الجعل والإنشاء فلا ريب في امكانه بعد أن كان الحكم بمرتبة الجعل والإنشاء مجعول على الموضوع المقدر الوجود ، فأبي محذور في أن يعتبر المولى الحكم على المكلف المقدر الوجود والذي هو الموضوع ، وعندها تكون فعلية التكليف منوطة بوجود المكلف .

وأما المورد الثاني فكذلك لا معنى لوقوع النزاع فيه ، إذ لو كان المراد من توجيه الخطاب للغائبين والمعدومين هو مخاطبتهم حقيقة وبقصد التفهيم فهو مستحيل ، إذ إن مخاطبة العاقل لغير الملتفت بقصد التفهيم غير معقولة لو كان ملتفتاً الى غفلة المخاطب فتكون عدم معقولية مخاطبة الغائبين

والمعدومين أوضح .

نعم لو كان الغرض من الخطاب هو قصد التفهيم ولكن حين وصول الخطاب للغائب أو المعدوم لا حين صدوره الخطاب من المتكلم فإن ذلك ممكن بلا ريب ، فلا محذور في ان يقصد الكاتب من خطابه المكتوب تفهيم المخاطب بضمونه حين وصول الخطاب اليه .

وأما لو كان المراد من مخاطبة الغائبين والمعدومين ابراز الحسرة والتأسف أو العجز أو أي قصد لا يتصل بقصد التفهيم بإمكانه أوضح من أن يخفى ، وبذلك يتعين مورد النزاع في الثالث .

وهو البحث عمّا وضعت له أدوات الخطاب ، فهل هي موضوعة لإفادة الخطاب الحقيقي والذي يعني توجيه الخطاب بقصد التفهيم ، أو هي موضوعة للخطاب الإنشائي والذي يعني إنشاء الخطاب بداع من الدواعي كما هو الحال في إنشاء الإستفهام وإنشاء التمني .

مختصة بالحاضرين مجلس الخطاب بل تشمل الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب.

وبناءً على الأول تكون الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين مجلس الخطاب ولا تشمل الغائبين والمعدومين، بل بناءً عليه تكون الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين مجلس الخطاب حال التفاتهم دون الغافلين منهم، إذ لا يمكن توجيه الخطاب الحقيقي للغافل كما هو واضح.

وأما لو كانت الخطابات الشفاهية موضوعة للخطاب الإنشائي فإنه لا مانع من شمولها للغائبين والمعدومين، إذ لا محذور حينئذٍ من انشاء خطاب لمعدوم بعد افتراضه موجوداً بداع من الدواعي كإبراز الحسرة أو الندامة أو غير ذلك.

ثم تبين السيد الخوئي رحمته أن أدوات الخطاب موضوعة لإفادة الخطاب الإنشائي، وادعى أن ذلك هو المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب، إذ لا نشعر بأدنى مسامحة من مخاطبة الجسادات. ومن هنا تكون الخطابات الشفاهية ظاهرة في عموم مدخولها، أي ليست

هوامش حرف الخاء

(١) سورة المائدة : ١٢ .

(٢) سورة الأنفال : ٦٥ .

(٣) سورة الأعراف : ١٥٥ .

(٤) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٥) سورة الكهف : ٢٢ .

(٦) سورة المدثر : ٣٠ .

(٧) سورة القدر : ٣ .



مركز بحوث ودراسات إسلامية

حَرْفُ الدَّالِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الدال

- | | |
|---|---------------------------------------|
| ٣٤٧ - دلالة فعل المعصوم (ع) | ٣٣٠ - دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة |
| ٣٤٨ - الدليل الإجتهادي والدليل الفقاهتي | ٣٣١ - الدلالة |
| ٣٤٩ - الدليل الإثني والدليل اللّمي | ٣٣٢ - الدلالة الإستعمالية |
| ٣٥٠ - الدليل الشرعي | ٣٣٣ - دلالة الإشارة |
| ٣٥١ - الدليل العقلي | ٣٣٤ - دلالة الإقتضاء |
| ٣٥٢ - الدليل اللّبي | ٣٣٥ - الدلالة الإلتزامية |
| ٣٥٣ - الدليل المحرز | ٣٣٦ - دلالة الإيماء والتنبيه |
| ٣٥٤ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر | ٣٣٧ - الدلالة التصديقية |
| الإرتباطيين | ٣٣٨ - الدلالة التصديقية الأولى |
| ٣٥٥ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر | ٣٣٩ - الدلالة التصورية |
| الإستقلّتين | ٣٤٠ - الدلالة التضمنية |
| ٣٥٦ - دوران الأمر بين التخصيص والنسخ | ٣٤١ - الدلالة التفهيمية |
| ٣٥٧ - دوران الأمر بين التعمين والتخيير | ٣٤٢ - الدلالة الجدّية |
| ٣٥٨ - دوران الأمر بين الشرطية | ٣٤٣ - دلالة السكوت والتقرير |
| والجزئية وبين المانعية | ٣٤٤ - الدلالة المطابقية |
| ٣٥٩ - دوران الأمر بين المتباينين | ٣٤٥ - الدلالة الوضعية |
| ٣٦٠ - دوران الأمر بين محذورين | ٣٤٦ - الدلالة الوضعية تصويرية |
| | أوتصديقية ؟ |

﴿ حرف الدال ﴾

هذا هو أقصى ما يمكن أن تقرّر به حجّيّة هذه القاعدة، وقبل التعرّف على تماميّة هذه الدعوى أو عدم تماميّتها لا بدّ من البحث عن حدود هذه القاعدة . وهنا مجموعة من الإحتمالات :

الإحتمال الاول : انّ هذه القاعدة مطرودة في تمام الحالات التي يدور فيها الأمر بين دفع المفسدة وجلب المصلحة ، أي سواء كانت المفسدة أقوى من المصلحة أو كانت المصلحة هي الأقوى ، فدفع المفسدة دائماً هو المقدّم مهما تعاضمت المصلحة المقابلة لها ومهما تضاءلت المفسدة المنافية لجلب المصلحة ، من غير فرق بين أن يكون متعلّق الدوران فعلاً واحداً ، كما لو كان الفعل مشتملاً على مصلحة

٣٣٠ - دفع المفسدة

أولى من جلب المصلحة

والمدعى انّ هذه القاعدة من القواعد العقلائيّة والتي يُستكشف إمضاء الشارع لها بواسطة عدم الردع عنها رغم استحكامها في المتركّزات العقلائيّة والجري على وفقها في شئونهم اليوميّة ، فعدم التصدي للردع عنها لو لم تكن متناسبة مع المتبنيات الشرعية يُهدّد بانسحابها الى الشئون الشرعيّة ، وهذا ما ينافي حكمة الشارع لو لم تكن متناسبة مع أغراضه ممّا يُعبّر عن عدم الردع عن امضائه لهذه القاعدة ومناسبتها لأغراضه ومتبنياته ، وبهذا يصحّ الإستناد إليها في الشئون الشرعيّة .

هو حالة الدوارن مع افتراض أهمية دفع المفسدة.

الإحتمال الخامس : وهو أوسع من الأول بأن يفترض شمول القاعدة لحالات عدم العلم باشتغال الفعلين أو الفعل على المصلحة والمفسدة إلا أنه مع احتمال المفسدة واحتمال المصلحة يكون المقدم ما يحتمل معه المفسدة، بمعنى الإلتزام بما يوجب دفع المفسدة المحتملة.

ومثاله : ما لو قُدم لنا طعام نحتمل أنه نافع كما نحتمل أنه ضار، فحينئذ يكون المقدم هو تركه، لأن تركه يوجب دفع المفسدة المحتملة.

وهذا الإحتمال ينحل الى الإحتمالات الأربعة، وهي أمّا الاطلاق بمعنى ترجيح دفع المفسدة حتى لو كانت المفسدة المحتملة أضعف من المصلحة المحتملة أو اختصاصه بحالات كون المحتمل من المفسدة والمصلحة خطيراً لو اتفق موافقته للواقع، أو تقييد الترجيح بحالات التساوي، أو تقييده بحالات أقوائية

ومفسدة معاً فإنَّ المقدم هو جانب المفسدة، وعليه لا بدُّ من ترك هذا الفعل دفعاً للمفسدة وان كان سيؤدي ذلك الى فوات المصلحة الأهمَّ أو الأقل أهمية. أو كان متعلّق الدوران فعلين إلا أنه تضيق قدرة المكلف عن التحفّظ عليهما، وحينئذ يكون المقدم هو ترك أو فعل ما يوجب دفع المفسدة وان أدّى ذلك الى فوات المصلحة الأهمَّ أو الأقل أهمية.

الإحتمال الثاني : انَّ القاعدة مطردة ولكن في خصوص المفسدة والمصلحة الخطيرتين، بمعنى أن دفع المفسدة الخطيرة مقدم على جلب المصلحة الخطيرة وان كانت أكثر أهمية من دفع المفسدة المترتبة.

الإحتمال الثالث : انَّ مورد القاعدة هو ما لو دار الأمر بين دفع المفسدة أو جلب المصلحة في حالة تساويهما في الأهمية، فالمقدم هو دفع المفسدة من غير فرق بين أن يكون متعلّق الدوران فعلاً واحداً أو فعلين.

الإحتمال الرابع : انَّ مورد القاعدة

المفسدة على المصلحة المحتملة .

هذه هي الاحتمالات الثبوتية المحتملة إرادتها من القاعدة، ثم إن الكلام يقع عما هو المراد من المصلحة والمفسدة، وما هو المراد من الأولوية في القاعدة .

أما ما هو المراد من المصلحة والمفسدة فنحن له ستة احتمالات :

الإحتمال الأول : إن المراد من المفسدة التي يلزم تقديمها على المصلحة هي المفسدة الشخصية بقطع النظر عن أن المصلحة المقابلة لها مصلحة شخصية أو نوعية .

الإحتمال الثاني : إن المراد من المفسدة هي المفسدة الشخصية إذا كان المقابل لها مصلحة شخصية . أما لو كان المقابل لها مصلحة نوعية فإن القاعدة غير متصدية لهذا الفرض .

الإحتمال الثالث : إن المراد من المفسدة هي المفسدة النوعية وكذلك هو المراد من المصلحة المقابلة لها، فلا صلة لهذه القاعدة بالمصالح والمفاسد الشخصية .

الإحتمال الرابع : إن المراد من المفسدة والمصلحة هو المفسدة الخطيرة المقابلة للمصلحة الخطيرة .

الإحتمال الخامس : إن المراد من المفسدة والمصلحة هما الشخصيتان ولكن بشرط عدم منافاة التقديم لمصلحة نوعية .

الإحتمال السادس : إن المراد من المفسدة والمصلحة هما ما يتم التعرف عليهما بواسطة الشارع، بأن يدعى أن هذا المقدار هو المحرز امضاؤه من السيرة العقلانية، وحينئذ إذا دار الأمر بين مفسدة مستكشفة عن الشارع ومصلحة مستكشفة عن الشارع أيضاً فإن المقدم هو دفع المفسدة على جلب المصلحة .

هذه هي الاحتمالات المعقولة للمراد من المصلحة والمفسدة في القاعدة .

وأما المراد من الأولوية في القاعدة فنحن له أربعة احتمالات :

الاحتمال الأول : إن المراد من الأولوية هو اللزوم العقلائي، بمعنى أن

أنه قد يكون اهمال المصلحة المتنافية مع المفسدة يوجب الوقوع في مفسدة، بمعنى ان الدوران لا يكون دائماً بين دفع المفسدة وجلب المصلحة الزائدة، إذ قد يتفق ان عدم جلب المصلحة يوجب الوقوع في المفسدة، وحينئذ يكون جلب المصلحة مساوفاً لدفع المفسدة، فيكون الدوران واقعاً بين دفع مفسدة ودفع مفسدة أخرى.

والظاهر بل المطمئن به ان هذا الفرض خارج عن موضوع القاعدة، وان القاعدة متمخضة لحالات دوران الأمر بين دفع المفسدة وجلب مصلحة لا يترتب على تفويتها الوقوع في مفسدة.

وبهذا يتضح ان المراد من المفسدة على تمام الاحتمالات هي النقص والضرر والخرج أو ما يساوق ذلك، وان المراد من المصلحة هي المنفعة والزيادة والتي لا يترتب على عدم تحصيلها نقص أو حرج.

وبعد بيان المراد من القاعدة نستعرض بعض الموارد التي استفاد

العقلاء يذمون كل من أهمل دفع المفسدة في سبيل جلب المصلحة ويعتبرونه سفيهاً.

الإحتمال الثاني: ان المراد من الاولوية هو اللزوم العقلي، بمعنى ان العقل يرى قبح اهمال دفع المفسدة في سبيل جلب المصلحة، لأنه من ترجيح المرجوح.

الإحتمال الثالث: ان المراد من الأولوية هي الراجحية، بمعنى ان الإنسان مخير بينها، غايته ان الأفضل والأجدر هو ترجيح جانب المفسدة.

الإحتمال الرابع: ان الاولوية في حالات دوران الأمر بين المصلحة والمفسدة النوعيتين الخطيرتين تعني اللزوم العقلي أو العقلاني أو هما معاً، وأما في حالات دوران الأمر بين المصلحة والمفسدة الشخصيتين فالأولوية بمعنى الراجحية وأنه لا سبيل لذمه ولا لتقبيح فعله لو اختار العكس في اموره الشخصية.

وبهذا تتضح معالم القاعدة، ولم يبق سوى أمر لا بد من التنبيه عليه، وهو

بعض الأعلام تحديد الحكم الشرعي لها بواسطة القاعدة:

المورد الأول: حالات التزاحم بين الوجوب والحرمة، بتقريب أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فالحرمة تعبر عن مفسدة في متعلقها كما أن الوجوب يُعبر عن مصلحة في متعلقه، وحينئذ لو دار الأمر بين امتثال الوجوب وامتثال الحرمة فإن القاعدة تقتضي امتثال الحرمة، لأنه بامتثالها تندفع المفسدة الكامنة في متعلق الحرمة.

فلو دار الأمر بين انقاذ غريق وبين عبور الأرض المغصوبة فإن المقدم هو ترك العبور باعتباره محرّم وذو مفسدة فيقدم على جلب المصلحة وهي انقاذ الغريق الواجب.

إلا أن هذا مبني على أن المراد من المفسدة هي المفسدة المستكشفة بواسطة الشارع وإلا فلا مفسدة شخصية من عبور الأرض المغصوبة كما أنه لا مفسدة نوعية في بعض حالات عبور الأرض المغصوبة،

ومبني أيضاً على أن المراد من المفسدة المقدّمة هي الأعم من الخطيرة والحقيرة، كما أنه مبني على إطلاق تقديم المفسدة وإن كان مقابلها مصلحة نوعية كإنقاذ الغريق خصوصاً لو كان من ذوي النفع العام. ثم أن الظاهر خروج هذا المثال عن موضوع القاعدة، إذ إن جلب المصلحة في هذا المثال يساوق دفع المفسدة، وقد قلنا بخروج هذا الفرض عن موضوع القاعدة إلا أن يقال إن الذي هو خارج عن موضوع القاعدة هو حالات مساوقة جلب المصلحة لدفع المفسدة الشخصية والمقام ليس من هذا القبيل، إلا أن هذا يستلزم ملاحظة الشارع للمصالح والمفاسد المتصلة بكلّ مكلف بقطع النظر عن سائر المكلفين وهذا يناهض ما افترضناه من أن المفسدة المترتبة على عبور الأرض المغصوبة والمستكشفة عن الشارع إنما هي لملاحظة مالك الأرض وليس شخص المكلف، ولو كانت كذلك لكان المثال خارجاً عن

في موضوع القاعدة مترتب على تبني الاحتمال الخامس لمعنى القاعدة، وهو أن دفع المفسدة حتى وإن كانت محتملة أولى من جلب المصلحة، على أنه يمكن افتراض خروج المورد حتى من هذا الاحتمال، وذلك لشمول المورد لحالات احراز المصلحة، فيكون الأمر دائراً بين دفع المفسدة المحتملة وجلب المصلحة المحرزة. والظاهر بل المطمئن به عدم شمول القاعدة لهذا الفرض.

إلا أن يقال إن المفسدة المحتملة لو اتفقت لكانت أكثر أهمية، وهذا ما أوجب ترجيحها على جلب المصلحة المحرزة، إلا أن هذا يقتضي أن المتعين من الإحتمالات لمعنى القاعدة هو الإحتمال الرابع وهو اختصاص تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة بالحالات التي تكون فيها المفسدة أكثر أهمية من المصلحة.

وهذا المقدار لو كان هو المراد من القاعدة لكان مآلها إلى قاعدة قبح ترجيح المرجوح، وذلك لأن فرض

موضوع القاعدة أيضاً، إذ لا مصلحة ولا مفسدة متصلة بشخص المكلف، فلا معنى لإجراء القاعدة.

إلا أن يقال إن المصلحة والمفسدة متصلة بشخص المكلف من جهة إن حرمة العبور ووجوب الإنقاذ تكليفتان متوجهتان لشخص المكلف، فعليه لا بد من دفع مفسدة عقوبة إرتكاب الحرام وإن كان سترتب على ذلك عدم تحصيل الثواب - بامثال الواجب - والذي هو جلب مصلحة وهو كما ترى، إذ إن ترك الواجب مما يترتب عليه العقوبة أيضاً.

المورد الثاني: التمسك بالقاعدة

لإثبات أن الأصل في الأشياء الحظر، وذلك بتقريب أن كل فعل لا تعلم حرمة أو إباحتها فإن إرتكابه موجب لاحتمال العقوبة من المولى، وهذا معناه أن إرتكابه يكون موجبا لاحتمال الوقوع في المفسدة، فيكون دفعها أولى من جلب المصلحة الشخصية أو النوعية المترتبة على إرتكاب الفعل.

ومن الواضح أن دخول هذا المورد

الشبهات التحريمية بالقاعدة ، بتقريب
ان احتمال الحرمة معناه احتمال المفسدة ،
فدفعها يكون لازماً ، وان كان ذلك
يقتضي تفويت المصلحة .

ويرد على هذا التقريب ما أوردناه
على المورد الثاني .

المورد الرابع : التمسك بالقاعدة
لتقديم جانب الحرمة في حالات
دوران الأمر بين المحذورين في
التوصلات مع افتراض اتحاد الواقعة ،
أي مع افتراض كون متعلق الدوران
فعلاً واحداً ، كما لو دار الأمر بين
وجوب دفن الميت أو حرمة دفنه ،
فإن القاعدة تقتضي تقديم جانب
الحرمة لان فيها دفناً للمفسدة
المحتملة ، ومن هنا تُقدم على جلب
المصلحة المحتملة الكامنة في متعلق
الوجوب المحتمل .

وتامة هذه الدعوى مبني على
اتساع موضوع القاعدة لما هو
مفترض في الإحتمال الخامس وان دفع
المفسدة المحتملة مقدّم على جلب
المصلحة المحتملة في حالات الدوران .

الكلام هو دوران الأمر بين دفع
المفسدة الأهم وجلب المصلحة
المهمة ، وليس ثمة خيار ثالث ، فإما أن
يختار دفع المفسدة أو جلب المصلحة ،
وحيث يكون اختياره لجلب المصلحة
ترجيح لما هو مرجوح ، على ان المورد
المذكور لا يطابق الإحتمال الخامس كما
لا يطابق قاعدة قبح ترجيح المرجوح
إذ ان موردهما هو المفسدة المحرزة أو
المحتملة لو كانت المصلحة محتملة
أيضاً .

نعم يمكن أن يكون مدرك أصالة
الحظر هو ما عليه البناء العقلائي من
ملاحظة قوة المحتمل وترجيحه على
المصلحة المحرزة لو كانت أقل أهمية
من المفسدة المحتملة لو اتفقت ، أو
يكون مدركها هو ما يُدركه العقل من
لزوم دفع الضرر المحتمل إذا لم يكن له
مؤمن . والمتحصّل ان الظاهر هو عدم
شمول القاعدة على جميع احتمالاتها لهذا
المورد .

المورد الثالث : تأييد دعوى
جريان الإحتياط الشرعي في

حالات الدوران - عند العقلاء - لا يعتمد هذه القاعدة بمجرد احتمال أحد الطرفين على المفسدة وان ذلك يؤهله للتقديم - بنظرهم - حتى مع تساؤل مستوى المفسدة المشتمل عليها خصوصاً لو كان المراد من المصلحة والمفسدة في القاعدة هو الإحتمال الاول والذي يفترض ان المفسدة المقصودة هي المفسدة الشخصية، فإن من الواضح ان المتبنيات العقلانية لا تراعي المفاسد والمصالح الشخصية إذا كانت منافية للمصلحة النوعية .

ولغرض التنبيه على ذلك نذكر هذه الأمثلة :

المثال الأول : لو دار الأمر بين الدخول في معركة عادلة مضمونة النجاح ويترتب عليها فوائد كثيرة وبين عدم الدخول في هذه المعركة لأنها تستلزم الوقوع في بعض المفاسد المحدودة كجرح بعض الجنود أو قتلهم ، فهل ان العقلاء يبنون في مثل هذا الفرض على التحفظ عن الوقوع في المفسدة رغم احتمال ما يقابلها على

إلا أنه لا بد من احراز ان تفويت المصلحة بترك جانب الوجوب لا يؤول الى الوقوع في المفسدة ، واحراز ذلك دونه خرط القتاد .

ثم انه هناك موارد يمكن دعوى التمسك بالقاعدة لتحديد الموقف الشرعي منها أوكلناها لمتابعة القارئ الكريم .

ثم ان البحث عن تمامية القاعدة أو عدم تماميتها يقع في مقامين :

المقام الأول : والبحث فيه

صغروي ، أي البحث عن وجود بناء عقلائي قاض بهذه القاعدة ومع افتراض وجوده واقعاً فما هي حدود هذا البناء العقلائي ؟

المقام الثاني : والبحث فيه

كبروي ، بمعنى ان الشارع هل أمضى هذا البناء العقلائي ، وماهي حدود هذا الإمضاء ؟

أما المقام الأول : فإجمال الحديث

عنه هو ان الذي عليه البناء العقلائي ينافي الإحتمال الاول لمعنى القاعدة ، فإن ما نراه بالوجدان ان الترجيح في

مصلحة أقوى .

المثال الثاني : لو دار الأمر بين اطعام مجموعة من الجوعى المشرفين على الهلاك وبين التحفظ على المال الشخصي من النقص بسبب الإطعام فأيهما المقدم بنظر العقلاء .

نعم النقص بما ذكرناه لا يكون ناقضاً إلا بناء على الإحتمال الاول ومعه يتضح سقوط الإطلاق في الإحتمال الخامس أيضاً .

وأما الإحتمال الثاني فهو وان كان يضيّق من موضوع القاعدة إلا أن اطلاق تقديم دفع المفسدة الخطيرة - حتى وان كان ما يقابلها من مصلحة أكثر خطورة وأهمية - غير مسلم لعين ما ذكرناه سابقاً . فها نحن نشاهد العقلاء يبذلون الأموال الخطيرة بل يبذلون ما هو أعظم من الأموال في سبيل تحصيل مصالح أقوى وأشدّ وان كان يترتب على تحصيلها الوقوع في مفسد .

وبهذا يتعيّن ان يكون المراد من القاعدة أحد احتمالين أمّا الثالث أو

الرابع ، والرابع والذي يفترض كون المفسدة أكثر أهمية من المصلحة - هو القدر المتيقّن من القاعدة إلا أنه لو كان هو المتعيّن من القاعدة لكان من المحتمل قوياً رجوع هذه القاعدة الى قاعدة قبح ترجيح المرجوح ، وحينئذ لا يكون لدفع المفسدة خصوصية تقتضي تقديمها في موارد الدوران بل انّ منشأ التقديم هو اتفاق أهمية المفسدة ، وبهذا لا يكون للقاعدة مورد مستقل عن قاعدة قبح ترجيح المرجوح إلا أن يدعى انّ المراد من المفسدة في القاعدة هي المفسدة الشخصية وان كان ما يقابلها مصلحة نوعيّة ، وعندها يكون لقاعدة دفع المفسدة مورد مستقلّ عن قاعدة ترجيح المرجوح . إلا انّ احتمال إرادة هذا المعنى من المفسدة في القاعدة بعيد جداً ، إذ انّ المتبنيات العقلانية لا تراعي - كما قلنا - المصالح والمفاسد الشخصية إذا كانت منافية للمصالح والمفاسد النوعيّة .

وبهذا لا يبقى من الإحتمالات إلا

فنقول : أنه لا بدّ وأن يتمّ البحث عن امضاء هذه القاعدة في حدود الإحتمال الثالث، إذ لم يتّضح - لما تقدّم - وجود بناء عقلائي يتّسع للإحتمالات الأخرى.

وأما الإحتمال الثالث وهو ترجيح جانب المفسدة في ظرف التساوي في الأهمية مع جلب المصلحة فإنّ دعوى الإمضاء لهذا المقدار أنّما تتمّ بواسطة عدم الردع، وأنّ عدم الردع يهدد بامتداد هذا البناء للشئون الشرعية، فلو لم يكن مرضياً من الشارع ومع ذلك لم يردع عنه لكان ذلك منافياً للحكمة والتحفّظ على الأغراض.

إلا أنّ هذا التقريب لا يمكن قبوله، وذلك لعدم امكان امتداد هذا البناء - لو كان - للشئون الشرعية، إذ إنّ امتداده منوط باحراز العقلاء لحجم المصلحة المعتمدة للشارع وكذلك المفسدة وأنّها متساويان في الأهمية، وعندئذ يمكن القول بأنّ عدم الردع يساوق الإمضاء وإلا للكان نقضاً للغرض.

الإحتمال الثالث والذي يفترض تساوي المفسدة مع المصلحة في الأهمية، وهنا أيضاً قد يقال إنّ منشأ تقديم دفع المفسدة هو قاعدة الترجيح إلاّ أنّه مع ذلك يكون لقاعدة دفع المفسدة دور تنقيح صغرى قاعدة الترجيح، إذ إنّ قاعدة الترجيح لا تقتضي أكثر من الحكم على ترجيح المرجوح بالقبح إلاّ أنّها غير متصدية لتشخيص ماهو المرجوح من الراجح ولذلك يتمّ التعرف على ذلك بوسائل أخرى، ومنها هذه القاعدة حيث تقتضي في ظرف التساوي راجحية دفع المفسدة على جلب المصلحة وعندها يتنقح موضوع قاعدة قبح ترجيح المرجوح.

إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن القطع بوجود بناء عقلائي على تقديم جانب المفسدة في فرض التساوي في الأهمية خصوصاً لو افترضنا أنّ المراد من الأولوية هو اللزوم.

وأما المقام الثاني : وهو البحث عن كبرى هذه القاعدة وحجيتها.

تساويهما في الأهمية لكان من الممكن امتداد البناء العقلائي على القاعدة لهذا المورد إلا أنه مع ندرته لا يكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء، وذلك لأنه لو كان البناء الشرعي قائماً على التخيير في هذه الحالة لكان بناء العقلاء على ترجيح جانب المفسدة غير مضرّاً بأغراض الشريعة، إذ لا فرق في نظر الشارع - بناء على التخيير - بين تقديم جانب المصلحة أو تقديم جانب المفسدة.

نعم لو كان البناء الشرعي هو تقديم جانب المصلحة بنحو اللزوم لكان عدم الردع مضرّاً بالفرض الشرعي إلا أن ندرة فرض التصريح بمستوى المصلحة والمفسدة واتفاق تساويهما في الأهمية تمنع من استكشاف الإمضاء من عدم الردع، لأن ذلك لا يستوجب تهديداً بيناً لأغراض الشارع، فمن الصعب الجزم بالإمضاء، نعم هو محتمل إلا أن ذلك لا ينفع، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، هذا أولاً.

وأما مع عدم إحراز ذلك فلا موضوع للقاعدة حتى يبني العقلاء على تقديم جانب المفسدة، وواضح أن إحراز العقلاء لحجم المصلحة والمفسدة الشرعيتين مما لا سبيل له، فحتى لو صرّح الشارع بجرمة هذا الشيء وبوجوب الآخر فإن من غير الممكن التعرف على أن المفسدة الكامنة في متعلق الحرمة أشد من المصلحة الموجودة في متعلق الوجوب أو أنها أضعف أو أن المصلحة والمفسدة متساويتان في الأهمية، وعليه لا يكون دوران الأمر بين الوجوب والحرمة منصحباً لبناء العقلاء على تقديم جانب الحرمة، لاحتمال أن متعلق الوجوب أكثر أهمية من متعلق الحرمة، فلا يكون هذا الفرض مورداً للقاعدة، ومن هنا لا يمكن استكشاف الإمضاء من عدم الردع، إذ أن عدم الردع لا يهدد أغراض الشريعة.

نعم لو صرّح الشارع بحجم المصلحة المفسدة واتضح من ذلك

والتباني على جعل شيء دالاً على شيء آخر، ومن هنا قالوا إن منشأ الدلالة الوضعية هو الإعتبار، وهي تختلف باختلاف المعبر، فتارة يكون المعبر هم العقلاء وتارة يكون المعبر نظام من الأنظمة الإجتماعية كاعتبار الضوء الأحمر دالاً على المنع، وقد يكون الإعتبار خاص بفن من الفنون بأن يتباني أهل ذلك الفن على دلالة شيء على شيء آخر.

ثم إن الدلالة الوضعية تارة تكون لفظية وتارة تكون غير لفظية، والأولى تنشأ عن اعتبار الواضع لفظاً دالاً على معنى ومنها الدلالات الثلاث «المطابقية والتضمنية والإلزامية»، وأما الدلالة الوضعية غير اللفظية فن قبيل النصب الموضوع على الطرق للتعبير عن أن الطريق سالك أو غير سالك.

وأما الدلالة التي لا تكون وضعية فهي الدلالة الطبيعية والدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية تنشأ عما هو مقتضى الطبع، وأما الدلالة العقلية فتنشأ عن

وثانياً: يمكن دعوى ردع الشارع عن هذا البناء العقلاني لو سلّمنا بوجوده، وذلك يتضح بملاحظة ما قرره الشارع من أصول عملية في ظرف الجهل بالحكم الواقعي.

٣٣١ - الدلالة

الدلالة هي انتقال الذهن من معنى الى معنى آخر ويكون منشأ الانتقال الى المعنى الآخر هو المعنى الأول، وقد عرفها المناطقة بقولهم «هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»، وهذا ما يُعبر عن أن الدلالة نحو علاقة ذهنية بين الدال والمدلول، بمعنى أن ثبوت العلاقة بين الشئيين في نفس الأمر والواقع لا تنتج الدلالة بل لا بد من العلم بالعلاقة، وحينئذ يكون العلم بأحدهما منتجاً للعلم بالآخر.

ثم إن الدلالة تارة تكون وضعية وتارة لا تكون كذلك، والدلالة الوضعية هي التي تنشأ عن الوضع

عن دلالة الإيماء، حيث قلنا أن دلالة الإيماء لا تكون إلا في حالة تكون معها الملازمة عرفية بحيث يستظهر معها إرادة المتكلم للمعنى اللازم. وأمّا دلالة الإشارة فمدلول اللفظ وان كان له لازم إلا أن الملازمة بينه وبين مدلول اللفظ ليست من الواضح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلم للازم.

ومن هنا قالوا بسقوط هذه الدلالة عن الحجية باعتبار عدم افادتها الظهور في أن المتكلم مرید للازم، وأقصى ما تقتضيه دلالة الإشارة هو الإشعار بذلك، وهو غير نافع لإثبات الحجية لمدلول دلالة الإشارة.

ومثال ذلك: استفادة إيجاب المقدّمة من إيجاب ذمها، إذ من الواضح أن إيجاب ذي المقدّمة لا يوجب استظهار إرادة المولى لا إيجاب المقدّمة بنحو الوجوب الشرعي، إذ من الممكن جداً عدم جعل المولى للوجوب الشرعي للمقدّمة واستغناؤه عن ذلك بالوجوب العقلي.

علاقة ذاتية بين الدال والمدلول على أن تكون تلك العلاقة معلومة، إذ لا يكفي ثبوت العلاقة بينهما في نفس الأمر والواقع، وتفصيل ذلك في كتب المنطق، فراجع.

٣٣٢ - الدلالة الإستعمالية

وهي الدلالة التفهيمية والتي تعني ظهور حال المتكلم في إرادة تفهيم المعنى من لفظه، وعبر عنها بالدلالة الإستعمالية باعتبار أنها تدلّ على أن المتكلم استعمل اللفظ لغرض إخطار معناه وتفهمه. وقد شرحنا المراد من الدلالة الإستعمالية تحت عنوان «الدلالة التفهيمية».

٣٣٣ - دلالة الإشارة

وهو الانتقال من مدلول اللفظ الى لازمه على أن لا يكون هذا اللازم من الواضح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلم له، وبهذا تمتاز دلالة الإشارة

أما المناسبة العقلية فهي ان الدور والأفنية والحيطان - والتي هي مدلول لفظ القرية - لا يمكن أن تسأل فتجيب وإنما الذي يمكن ان يُسأل فيجيب هم القاطنون في تلك القرية من العقلاء، وأما القرينة العقلية فهي ان المفترض كون المتكلم من العقلاء، وإذا كان كذلك فمن العبث ان تتعلق إرادته الفعلية بما يتعذر وقوعه ولو عادة.

وهذه المناسبة العقلية والعقلانية هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في ان المراد من سؤال القرية هو سؤال أهل القرية وإلا فألفاظ الآية الشريفة لا تساعد على هذا الظهور.

واتضح مما ذكرناه ان هذه المناسبة في الوقت الذي تقتضي المعنى المذكور تمتع من ظهور الآية في المعنى الآخر والذي هو مفاد المدلول اللفظي. وهذا هو معنى ان دلالة الإقتضاء لا بد وان تكون بمستوى الظهور العرفي.

ولمزيد من التوضيح نذكر مثلاً آخر وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٢) فإن

٣٣٤ - دلالة الإقتضاء

والمقصود منها ظهور الكلام في معنى بواسطة ما تقتضيه المناسبات العقلية أو العقلانية أو الشرعية أو العرفية أو اللغوية، بمعنى ان الكلام بنفسه وبقطع النظر عن هذه المناسبات لا يقتضي الظهور في ذلك المعنى.

وبهذا يكون كل معنى استظهر من الكلام بواسطة احدي هذه المناسبات يكون مدلولاً لدلالة الإقتضاء.

وبقولنا «ظهور الكلام» يتضح انه لا بد وان تكون هذه المناسبات بمستوى توجب انعقاد الظهور للكلام فيما يناسبها بحيث يكون المتفاهم العرفي من الكلام هو ما تقتضيه هذه المناسبات وان ما يقتضيه حاق اللفظ بقطع النظر عن هذه المناسبات غير مقصود للمتكلم بنظر العرف.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١) فإن العرف يفهم ان المقصود من الآية الشريفة هو سؤال أهل القرية، وذلك لمناسبة عقلية وعقلانية.

افتراضنا أن شخصاً لا يعلم أن للنار خاصية هي الإحراق فإن الإحراق حينئذ لا يكون مدلولاً التزامياً للفظ النار.

كما أنه لا يلزم أن يكون بين المعنيين تلازم واقعي خارجاً بل لو كان بينهما خاسراً تمام التباين إلا أن تصوّر أحدهما يلزم في عالم الذهن تصوّر الآخر فإن هذا يكفي في حصول الدلالة الإلتزامية عند اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الملزوم.

فالعمى والبصر وان لم يكن بينها تلازم خارجاً بل بينهما تمام المعاندة إلا أنها متلازمان ذهنياً، ولهذا يلزم من ذكر أحدهما تصوّر المعنى الآخر. ولمزيد من التوضيح راجع تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقة.

٣٣٦ - دلالة الإيماء والتنبيه

تطلق دلالة الإيماء والتنبيه على دلالة كل لفظ سيق لغرض التعبير به عن معنى ملازم عرفاً للمعنى المدلول

العرف يفهم أن مقصود الآية الشريفة هو طلاق الزوجات، وذلك لمناسبة شرعية، وهو أن الطلاق لا يكون إلا للزوجة.

فهذه المناسبة الشرعية المعلومة بالضرورة هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في إرادة الزوجات من لفظ النساء وإلا فقتضى الجمود على المدلول اللفظي للآية الشريفة لا يعطي هذا المعنى.

٣٣٥ - الدلالة الإلتزامية

وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ إلا أنه لازم له، على أن يكون هذا التلازم بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ بنحو اللزوم الذهني، بمعنى أن يكون موطن التلازم بين المعنيين هو الذهن. فلو كان التلازم في الخارج دون الذهن فإن الدلالة الإلتزامية لا تحصل من ذكر أحد المتلازمين خارجاً، فلو

وهكذا لو قال المولى لمن أفطر في
نهار شهر رمضان «كفر» فإنَّ العرف
يستظهر من ذلك إرادة المولى للكشف
عن سببته الإفطار للتكفير.

٣٣٧ - الدلالة التصديقية

ويُعبَّر عنها بالدلالة الجدِّية
وبالدلالة التصديقية الثانية، والمقصود
منها ظهور حال المتكلم بأن ما أراد
تفهمه بكلامه يريد له جداً وواقعاً.
وبتعبير آخر: إنَّ الدلالة التصديقية
الثانية تعني الظهور في التطابق بين
الإرادة التفهيمية الإستعمالية وبين
الإرادة الجدِّية وإنَّ المتكلم قاصد
الحكاية عن الواقع.

وبهذا تمتاز الدلالة التصديقية
الثانية عن الدالتين التصوريَّة
والتفهيمية بأنَّها لا تتعلَّق إلا في الجمل
التركيبية التامة، إذ إنَّ قصد الحكاية
عن الواقع - والذي هو مدلول الدلالة
التصديقية الجدِّية - لا يكون إلا بجملته
مشملة على موضوع وحكم، ويكون

عليه باللفظ، فالمعنى الملازم عرفاً
لمعنى اللفظ هو مدلول دلالة الإيماء
والتبنيه واللفظ المسوق لهذا الغرض
هو الدال، وأمَّا دلالة الإيماء فهي
الانتقال باللفظ الى المعنى الملازم عرفاً
لمدلول اللفظ.

وبهذا اتضح أنَّ منشأ ظهور اللفظ
في المعنى الملازم لمدلول اللفظ هو
الملازمة العرفية بين مدلول اللفظ وبين
المعنى الآخر بمستوى توجب هذه
الملازمة استظهار العرف إرادة المتكلم
للمعنى الملازم من اللفظ.

ومثال ذلك ما لو قال المولى: «كلَّ
من صلى في أرض مفسوبة فعليه
إعادة الصلاة» فإنَّ هذا التعبير وإن
كان مدلوله اللفظي هو لزوم إعادة
الصلاة إلا أنَّ لهذا المدلول لازم عرفي
وهو مانعية الغصب لصحة الصلاة وإلا
فلا معنى لإعادة الصلاة لو كانت
الصلاة في الأرض المفسوبة صحيحة،
ومن هنا يستظهر العرف إرادة المولى
بهذا التعبير الكشف عن المانعية، وذلك
لإحرازهم إدراك المولى للملازمة.

الدلالة التصديقية الجديّة فهو أنّ المتكلم قاصد من كلامه الحكاية عن الواقع .

على أنّ الدلالة التصديقية الثانية منوطة بتنقح الدلالة التفهيمية ، فالمتكلم ينقح ظهوراً في أنّ المتكلم يريد لاختار المعنى وتفهمه من كلامه فإنّه لا تصل النوبة للدلالة التصديقية الثانية . ومن هنا قلنا أنّ الدلالة التصديقية هي الظهور في التطابق بين الإرادة التفهيمية والإرادة الجديّة التصديقية .

ثمّ أنّ ظهور حال المتكلم في أنّه قاصد الحكاية عن الواقع منوط بعدم نصبه لقرينة منفصلة على عدم إرادته الجديّة للواقع وإلّا فع نصب القرينة المنفصلة ينهدم الظهور الجديّ في قصد الحكاية عن الواقع ، وذلك لأنّ استظهار التطابق بين المدلولين الإستعمالي والجديّ أنّما هو لبناء العقلاء على أنّ كلّ متكلم أراد تفهيم المعنى من كلامه فإنّه يريد واقعاً لما أراد تفهيمه أي يريد لقصد الحكاية

الحكم فيها منتسباً للموضوع .

وأما الدلالة التصورية وكذلك التفهيمية الإستعمالية فإنّه يمكن تعقلها في الجمل التركيبية التامة كما يمكن تعقلها في المفردات اللفظية الغير الواقعة في اطار جمل تركيبية تامة ، فلفظ الماء إذا صدر عن غير ملتفت فدلالته تكون تصورية وإذا صدر عن ملتفت فدلالته تفهيمية استعمالية ، وكذلك جملة « زيد قائم » فإنّها إذا صدرت من متكلم نائم أو غافل فدلالتها تصورية وان صدرت من ملتفت قاصد لاختار معنى الجملة إلاّ أنّه غير جاد وغير قاصد الحكاية والإخبار عن الواقع فهذه دلالة تفهيمية .

وبهذا يتضح أنّ الدلالة التصديقية الثانية دلالة حالية سياقية أي مستفادة من ملاحظة حال المتكلم ، فهي وان كانت تشترك مع الدلالة التفهيمية من هذه الجهة إلاّ أنّ مدلول الدلالة التفهيمية هو أنّ المتكلم يريد لتفهم المعنى من اللفظ ، وأما مدلول

٣٣٨ - الدلالة التصديقية الأولى

وهي الدلالة التفهيمية، وعبر عنها بالتصديقية لأنها توجب إذعان السامع بإرادة المتكلم المعنى من لفظه، وعبر عنها بالأولى لتمييز عن الدلالة التصديقية الثانية.

وقد شرحنا مفصلاً المراد من الدلالة التصديقية الأولى تحت عنوان «الدلالة التفهيمية».

٣٣٩ - الدلالة التصورية

وهي انخراط معنى اللفظ في الذهن بمجرد اطلاق اللفظ، وعبر عنها بالدلالة التصورية باعتبار ان اللفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصور معناه في الذهن عند اطلاقه.

وهذا النحو من الدلالة منوط بالعلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقدح في ذهنه معنى اللفظ عند اطلاقه، وأمّا العالم بالوضع فانقدح المعنى في ذهنه عند اطلاق اللفظ

عن الواقع بواسطة ما أخطره من معنى بكلامه، وهذا البناء العقلائي مختص بحالة عدم نصب المتكلم لقرينة منفصلة تعبر عن عدم الإرادة الجدية للحكاية عن الواقع.

والمتحصل مما ذكرناه ان الدلالة التصديقية منوطة بأربعة امور:

الأول: علم السامع بالوضع، وهي الجهة المشتركة بين الدلالات الثلاث.

الثاني: احراز ان المتكلم عاقل وملتفت، وهذه هي الجهة المشتركة بين الدلالة التصديقية الثانية والدلالة التفهيمية.

الثالث: أن يكون الكلام من سنخ المركبات التامة.

الرابع: ان لا ينصب المتكلم قرينة منفصلة على عدم الإرادة الجدية للحكاية عن الواقع.

ومع توفر هذه الامور الأربعة ينعقد للكلام ظهور في الارادة الجدية للحكاية عن الواقع.

وبهذا اتضح ان الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية ثبوتاً وانتفاءً، فعندما تقوم البيئة على ملكية زيد للدار فإن هذه البيئة كما تدل على ملكية زيد للدار كذلك تدل على ملكيته لبيوتاتها وفنائها، وهذا هو معنى تبعية الدلالة التضمنية للمطابقية ثبوتاً، وعندما تسقط البيئة للعلم بكذبها فإن الدلالة المطابقية تسقط وحينئذ تسقط بتبعها الدلالة التضمنية، وهذا هو معنى التبعية انتفاءً.

وما يقال من عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية في مرحلة السقوط يُقصد منه حالات سقوط بعض الدلالات التضمنية عن المدلول المطابق، فإنه لا يقتضي سقوط دلالة المدلول المطابق عن بقية المدلولات التضمنية، ولذلك يمكن التمسك بالدلالة المطابقية لإثبات إرادة المدلولات التضمنية التي لم يقتض الدليل الخارجي سقوطها. ومنشأ ذلك هو عدم التلازم بين المدلولات

قهري. ومن هنا كانت الدلالة التصورية غير منوطة بكون المتلفظ ملتفتاً، فحتى لو صدر اللفظ من ذاهل أو نائم فإن صورة المعنى تنخطر في الذهن بمجرد سماع اللفظ، بل لو علم السامع ان المتكلم لم يكن مريداً للمعنى الحقيقي من اللفظ فإنه مع ذلك تنتقل صورة المعنى الحقيقي لذهنه رغم علمه بعدم إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي.

وهكذا تحصل الدلالة التصورية عندما لا يكون المتلفظ عاقلاً كأن كان صدور اللفظ قد تم بواسطة بغاء أو اصطكاك حجرين.

٣٤٠ - الدلالة التضمنية

والمراد منها دلالة اللفظ على معنى واقع في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ كدلالة بيع الدار على بيع البيوتات والفناء المشتملة عليها الدار، وذلك لأن البيوتات والفناء واقعة في ضمن المعنى الموضوع له لفظ الدار.

وبهذا يتضح الفرق بين الدالتين
وأن الدلالة التفهيمية منوطة -
بالإضافة الى العلم بالوضع - بكون
المتكلم عاقلاً ملتفتاً لما يقول، إذ لا
يتعقل إرادته للتفهم لو لم يكن يدري
ما يقول.

ثم أن استظهار إرادة المتكلم لتفهم
المعنى الحقيقي من اللفظ منوط أيضاً
بعدم نصبه لقرينة متصلة على عدم
الإرادة وإلّا فع نصب القرينة المتصلة
على عدم الإرادة لا ينعقد لكلامه
ظهور في إرادة تفهم المعنى الحقيقي،
وهكذا لو احتف الكلام بما يصلح
للقرينة فإنه لا ينعقد حينئذ لكلامه
ظهور في إرادة تفهم المعنى الحقيقي،
نعم، لو كانت القرينة منفصلة فإنها لا
تمنع من انعقاد الظهور في إرادة تفهم
المعنى الحقيقي بل ولا تهدم الظهور
الإستعمالي بعد الإطلاع عليها.

وبهذا أتضح أن الدلالة التفهيمية
دلالة حالية سياقية مستفادة من
ملاحظة حال المتكلم وأنه عاقل
وملتفت.

التضمنية فيما بينها، فليس أحدها علة
للآخر كما أنه ليس معلولاً له.

ومثال ذلك: العمومات المخصصة،
فإن الأفراد الخارجة بالتخصيص
مدلولات تضمنية إلا أن سقوطها عن
المدلول المطابق «العام» بالتخصيص
لا يوجب سقوط الدلالة المطابقة عن
الدلالة على بقية المدلولات التضمنية.

٣٤١ - الدلالة التفهيمية

والمقصود منها دلالة اللفظ على
إرادة المتكلم تفهم معناه من إطلاقه،
فهي إذن تضيف معنى زائداً الى الدلالة
التصورية وهو الدلالة على إرادة
المتكلم للمعنى من اللفظ في حين أن
الدلالة التصورية لا تدل على إرادة
المتكلم لتفهم المعنى، ولهذا قلنا أن
الدلالة التصورية تحصل حتى مع العلم
بعدم إرادة المتكلم لتفهم المعنى الحقيقي
وانها تحصل حتى في حالة تعذر
الإرادة من المتكلم كما لو كان نائماً أو
كان من العقلاء.

التامة، وأما الجمل التركيبية الناقصة فلا تكون الدلالة معها دلالة جدية بل تتمحّض دلالتها بالدلالة التصورية والاستعمالية، فحتى لو كان المتكلم جاداً في اخطار المعنى وتفهمه للسامع فإنه لا يُقال عن ذلك دلالة جدية، فإن كلّ مرید للتفهم جاد في ذلك، فالدلالة الإستعمالية التفهيمية دائماً تكون بنحو الجد إلا أنه لا يُعبر عنها بالدلالة الجدّية وإن هذا الاصطلاح مختصّ بالدلالة التصديقية الثانية، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان «الدلالة التصديقية».

٣٤٣ - دلالة السكوت والتقرير

البحث في المقام عمّا هو مدلول سكوت المعصوم عليه السلام أو تقريره، وبيان ذلك:

إنّ المعصوم عليه السلام قد يُشاهد أمامه موقفاً عملياً خاصاً أو عامّاً فيصرّح برأى الشريعة في ذلك الموقف، فهنا تكون الدلالة على الحكم الشرعي من

والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الدلالة التفهيمية منوطة بثلاثة أمور:

الاول: علم السامع بالوضع، وهذه هي الجهة المشتركة بينها وبين الدلالة التصورية.

الثاني: أن يكون المتكلم عاقلاً وملتفتاً لما يقول.

الثالث: أن لا يكون المتكلم قد نصب قرينة متصلة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وأن لا يكون الكلام محتفياً بما يصلح للقرينية على عدم إرادة التفهيم للمعنى الحقيقي.

وتسمى هذه الدلالة بالدلالة التصديقية الاولى، لأنها توجب إذعان السامع بإرادة المتكلم لتفهم المعنى الحقيقي، كما تسمى بالدلالة الإستعمالية لأنها تعبر عن أنّ المتكلم قد استعمل اللفظ لغرض تفهيم المعنى.

٣٤٢ - الدلالة الجدّية

هي الدلالة التصديقية الثانية، وهي لا تتعلّق إلا في الجمل التركيبية

قبيل دلالة الدليل الشرعي اللفظي .
وقد يُشاهد أمامه ذلك الموقف فلا
يُبدى تجاهه بأيّ تصريح لا سلباً ولا
إيجاباً بل يسكت عنه، وهذا هو محلُّ
الكلام إذ يقع البحث عن دلالة
سكوت الإمام عليه السلام عن ذلك الموقف
على الإمضاء، وأنّ ذلك الفعل
يتناسب مع الغرض الشرعي أو لا
يُنافية .

وقد استُدلّ على ذلك بدليلين،
الأوّل منها عقلي، والآخر استظهارى؛
أما الدليل العقلي :
فقد ذكر له تقريران :

التقريب الأوّل: إنّ المعصوم عليه السلام لما
كان واحداً من سائر المكلفين، فهذا
يقضي مسؤوليته عن النهي عن المنكر
لو كان الفعل الذي شاهده منافياً
للشريعة، إذ أنّ النهي عن المنكر
واجب على كلّ مكلف، والمعصوم عليه السلام
لا يترك واجباً بمقتضى عصمته، فعدم
ردعه عن ذلك الفعل يستلزم عدم
منافاة ذلك الفعل لما عليه الشريعة،
وهذا هو معنى دلالة السكوت عقلاً

على الإمضاء، وكذلك يجب على
المكلفين تعليم الجاهل، فلو لم يكن ما
شاهده عليه السلام موافقاً لما عليه الشارع
المقدس لنبه على ذلك كما هو مقتضى
عصمته، إذ أنّ المعصوم عليه السلام لا يترك
واجباً، فعدم تنبيه الإمام عليه السلام على
منافاة الفعل الذي شاهده لما عليه
الشريعة يكشف عقلاً عن عدم
المنافاة .

وهذا التقريب - لو تمّ - فإنه منوط
بإحراز توفر شرائط النهي عن المنكر
حين مشاهدة المعصوم عليه السلام لذلك
الموقف، ويمكن التمثيل للصورتين بمثالين :

المثال الأوّل :

إنّ المعصوم عليه السلام لو شاهد رجلاً
يشرب العصير التمري ومع ذلك
سكت ولم يردعه، فإنّ ذلك يكشف
عن عدم حرمة، وإلّا كان على
الإمام عليه السلام بمقتضى وجوب النهي عن
المنكر أن يردعه، إذ أنّ عصمة
الإمام عليه السلام تمنع من تركه للواجب .

المثال الثاني :

لو شاهد الإمام عليه السلام مكلفاً يمسح

ارتكابه لا يؤدي إلى تفويت أغراض الشارع.

ولمزيد من التوضيح نذكر لكل من الحالتين مثالاً:

ونذكر أولاً مثالاً على كون السكوت لا يُوجب نقض الغرض في بعض الحالات، وهذا المثال هو: أن المعصوم عليه السلام قد يُشاهد مكلفاً يمتنع عن ارتكاب فعل بتوهم أنه حرام شرعاً وهو في واقعه مكروه، فإن هذا الامتناع من المكلف يُنافي ما عليه الشارع إلا أن السكوت عنه لا يُعدُّ نقضاً للغرض، فلا يكون السكوت في حالة من هذا القبيل كاشفاً عن الإمضاء.

وأما مثال ما يكون السكوت نقضاً للغرض فهو مشاهدة المعصوم عليه السلام اعتماد المكلفين على خبر الثقة في الوصول إلى الأحكام الشرعية، فإن سكوته يكشف عن الإمضاء، إذ أن ذلك لو كان منافياً لما عليه الشارع لكان السكوت نقضاً للغرض، فلو كان نظر الشارع هو عدم جواز

رأسه في الوضوء نكساً ومع ذلك لم يتصدّق لتنبهه على منافاة فعله لما هو المعتبر شرعاً، فهذا يقتضي عدم منافاة المسح نكساً لما هو المعتبر شرعاً في الوضوء، وإلا كان على الإمام عليه السلام بمقتضى وجوب تعليم الجاهل أن ينبّه المكلف على منافاة فعله لما هو المطلوب شرعاً، وإلا كان عليه السلام مخالفاً لفريضة من فرائض الدين، وهذا لا يُناسب العصمة.

التقريب الثاني: إن المعصوم لما كان مشرعاً، فإن ذلك يقتضي عقلاً عدم السماح بتفويت وتضييع أغراضه، فسكوته عن الفعل إذا كان موجباً لتفويت أغراضه بما هو شارع يعني أن الإمام عليه السلام ينقض غرضه ويضيعه بنفسه، وهذا لا يتناسب مع عقلانيته، إذ أن الحكيم لا يُضيّع غرضه بل يسعى للمحافظة على أغراضه، وهذا التقريب - إذا تم - فإنه منوط بإحراز ناقضية الفعل - على افتراض منافاته للشارع - لغرض الشارع إذ أن الفعل قد يكون منافياً لما عليه الشارع إلا أن

الإمضاء من سكوت المعصوم عليه السلام عن الردع عن ممارسة المكلف لسلوك بمرأى منه عليه السلام.

ويمكن تنظير ذلك بالمشرف على عمل من الأعمال، فإن العامل حينما يمارس وظيفته بمرأى من المشرف ومع ذلك يظل المشرف ساكتاً رغم أنه في مقام تقويم الأخطاء التي يرتكبها العامل، فإن العرف حينئذ يستظهر من حال المشرف الإمضاء لعمل العامل، وإلا كان عليه - بحكم كونه في مقام التقويم - أن ينبّه العامل على خطئه.

وإذا تمّ هذا الدليل الاستظهاري فهو لا يفتقر إلى إحراز شرائط النهي عن المنكر كما هو مقتضى التقريب الأوّل من الدليل العقلي، كما لا يفتقر إلى إحراز ناقضية السكوت للغرض كما هو مقتضى التقريب الثاني من الدليل العقلي.

٣٤٤ - الدلالة المطابقيّة

والمراد منها دلالة اللفظ على تمام

الاعتماد على أخبار الثقات ومع ذلك سكت ولم ينبّه على عدم الجواز مع أنه يُشاهد المكلفين يُعولون على خبر الثقة في مقام التعرّف على الأحكام الشرعيّة، فهذا من أجل مصاديق تفويت الغرض والذي هو مستحيل على العاقل الملتفت.

وكذلك لو كان العقلاء يُرتّبون الأثر على خبر الثقة في شؤونهم اليوميّة، وكانت هذه الممارسة تُنذر بالسريان إلى الشرعيّات، فإن عدم تنبيه الشارع على عدم صحّة الاتكال على خبر الثقة في معرفة الأحكام الشرعيّة يُعدّ نقضاً للغرض المنفي عن العاقل الملتفت.

وأما الدليل الاستظهاري :

على دليّة السكوت على الإمضاء، فهو أن المعصوم عليه السلام لما كان منصوباً من قبل الله عزّ وجلّ لغرض تبليغ الأحكام الشرعيّة وإرشاد الناس إلى الصواب في جميع سلوكيّاتهم وتقويم ما انحرف منها عن جادة الحق اقتضى ذلك استظهار

وأما بناء على مسلك السيّد الخوئي رحمته من أن الوضع بمعنى التعهد فالدلالة لا تكون إلا تصديقية أي تصديقية أولى وذلك لأنّ التعهد لا يكون إلا من المرید الملتفت، وسيأتي ايضاح ذلك تحت عنوان «الدلالة الوضعية تصويرية أو تصديقية؟».

٣٤٦ - الدلالة الوضعية تصويرية أو تصديقية؟

الدلالة الوضعية هي الدلالة الناشئة عن الوضع، وهذا المقدار لا إشكال فيه أمّا الإشكال فيما هي الدلالة الناشئة عن الوضع وهل هي الدلالة التصويرية والتي هي الانتقال من اللفظ الى المعنى أو قل حصول صورة المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ، أو أنّ الدلالة الناشئة عن الوضع هي الدلالة التصديقية التفهيمية والتي تعبر عن إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ، أي أنّ الدلالة الوضعية توجب انتقال صورة المعنى

المعنى على أن تكون دلالته على ذلك ناشئة عن الوضع وإلا فلو كانت دلالته ناشئة عن غير الوضع فإنّ الدلالة حينئذ لا تكون مطابقية، كما في دلالة لفظ الأسد على طبيعة الرجل الشجاع فإنّها دلالة على تمام المعنى إلا أنّ هذه الدلالة لما لم تكن ناشئة عن الوضع - بل ناشئة عن التناسب بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي - فإنّها لا تكون مطابقية بحسب الاصطلاح.

ومثال الدلالة المطابقية دلالة لفظ

الإنسان على الحيوان الناطق، فإنّ لفظ الإنسان يدلّ على تمام طبيعة الانسان والتي هي الحيوان الناطق كما أنّ منشأ الدلالة على تمام المعنى هو الوضع.

٣٤٥ - الدلالة الوضعية

وهي الدلالة التصويرية، وعبر عنها بالوضعية باعتبار نشوئها عن معرفة الاوضاع اللغوية، هذا بناء على مسلك الاعتبار في الوضع.

الى الذهن وتكشف عن إرادة المتكلم تفهيم هذا المعنى المنخطر في الذهن بواسطة اللفظ .

ذهب المشهور الى ان الدلالة الوضعية دلالة تصورية لا توجب أكثر من انتقال صورة المعنى الى الذهن عند اطلاق اللفظ ، وان الدلالة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ إنما هو بدالٍ آخر وأما حاق اللفظ فلا يقتضي عند اطلاقه الا انخراط معناه في ذهن السامع .

وذهب السيد الخوئي رحمته عليه السلام الى ان الدلالة الوضعية دلالة تصديقية تكشف عن إرادة المتكلم إخطار المعنى من اللفظ ، وادعى رحمته عليه السلام ان ذلك لا يختص بمسلكه في الوضع بل ان هذه الدعوى تناسب مسلك المشهور في الوضع ، غايته انه بناء على مسلكه تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية حتماً ، أما بناء على مسلك المشهور فليس كذلك بل يمكن دعوى ان الدلالة الوضعية دلالة تصورية .

وبيان ذلك : انه بناء على مسلك

السيد الخوئي رحمته عليه السلام في الوضع وهو انه عبارة عن التعهد والالتزام من كل متكلم بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا حين إرادة تفهيم المعنى تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية حتماً ، وذلك لأن تصور المعنى من اللفظ عندما لا يكون المتلفظ عاقلاً ملتفتاً لا يكون هذا التصور مستنداً الى الوضع ، لأنه لا يتعقل التعهد والالتزام من غير العاقل الملتفت ، والمفترض ان الوضع هو نفس التعهد والالتزام مما يعبر عن ان هذا التصور لم يستند للوضع ، فلا تكون الدلالة التصورية - لو صح ان نعبر عنها بالدلالة - لا تكون دلالة وضعية .

ومن هنا تكون الدلالة الوضعية متمحضة في الدلالة التصديقية ، إذ هي المناسبة لمسلك التعهد والذي يقتضي ان كل متكلم استعمل لفظاً انه يريد من استعمال هذا اللفظ اخطار المعنى وتفهييمه للسامع ، وهذه هي الدلالة التصديقية .

وأما بناء على مسلك المشهور في

دلالة تصديقية دائماً سواء على مسلك التعهد أو مسلك الإعتبار، وما نشاهده من انخراط المعنى بمجرد اطلاق اللفظ حتى من غير العاقل الملتفت لا يستند الى الدلالة الوضعية، أي ان ذلك التصور لم ينشأ عن الوضع وإنما هو ناشئ عن الأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى نتيجة كثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى أو نتيجة منشأ آخر، وعلى أي حال فإن هذا التصور ليس مستنداً للوضع. هذا هو حاصل ما أفاده السيد الخوئي في مقام إثبات دعوى ان الدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

وفي مقابل هذه الدعوى ذهب جمع من الأعلام الى ان منشأ الدلالة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ إنما هو ظهور حاله في ذلك، وهذا الإستظهار ناشئ عن امارة عقلانية وهي غلبة ان لا يستعمل المتكلم الملتفت لفظاً إلا أن يكون قاصداً تفهيم معناه، فليس من دأب العاقل الملتفت أن يأتي بكلام لا يقصد منه سوى

الوضع وأنه عبارة عن اعتبار اللفظ دالاً على المعنى فإن الدلالة الوضعية تصديقية أيضاً، وذلك لأن الإعتبار ليس جزافياً لافتراض ان المعنى حكيماً، وإذا كان كذلك فمن الواضح ان الغرض من الوضع واعتبار اللفظ دالاً على المعنى هو تفهيم المعنى، أي ان غرض الواضع جعل اللفظ وسيلة لتفهم المعنى، وحينئذ تتحدد الدلالة بحدود الغرض من الوضع، ولما كان الغرض هو إرادة تفهيم المعنى فإن الدلالة الوضعية لا تتسع لأكثر من الغرض وإلا كان الإعتبار أوسع من الغرض ولا مبرر عقلائي لذلك، وحتى نزه الواضع عما ينافي الحكمة يلزم حمل اعتباره اللفظ دالاً على المعنى على خصوص الحالة التي يكون فيها المتكلم مريداً لتفهم المعنى من اللفظ. وبهذا تكون الدلالة الوضعية مختصة بحالة إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ، وهذه هي الدلالة التصديقية التفهيمية.

ومن هنا تكون الدلالة الوضعية

٣٤٧ - دلالة فعل المعصوم (ع)

إنَّ الفعل الصادر عن المعصوم ﷺ تارة يكون مكتتفاً بما يدلُّ على أنَّ المعصوم في مقام التعليم للمكلفين، كقول الإمام ﷺ: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ»، ثمَّ أخذ في بيان الوضوء عملاً، أو كما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال قبل الشروع في مناسك الحج: «خذوا مني مناسككم»، وكقوله ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»، وكذلك لو قامت القرينة الحالِّية على أنَّ المعصوم ﷺ في مقام التعليم العملي للمكلفين، فإنَّه في حالة من هذا القبيل تكون دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي تابعة لمقدار دلالة تلك القرينة اللفظية أو الحالِّية، وهذا خارج عن محل الكلام.

إنَّما الكلام فيما يكشف عنه الفعل المجرَّد عن مثل هذه القرائن، فنقول: إنَّه تارة يُراد استكشاف الحكم من فعل المعصوم وأخرى يُراد استكشافه

تحريك لسانه وفتح فيه. ومن هذه الأمارة العقلائية ينشأ الظهور التصديقي لحال كلِّ متكلِّم في إرادة تفهيم المعنى من كلامه وإلا فليس لحاق اللفظ دلالة على الإرادة.

وأما دعوى أنَّ اعتبار اللفظ دالاً على المعنى بنحو مطلق - حتى مع عدم إرادة التفهيم - خروج عن حدود الغرض، هذه الدعوى لو سلِّمت فإنَّه يمكن تبريرها بدعوى أنَّ جعل اللفظ دالاً على المعنى في ظرف إرادة التفهيم فحسب غير ممكن، وهذا ما جعل الواضع يتخطَّى حدود الغرض من الوضع ويعتبر اللفظ دالاً على المعنى بنحو مطلق أي سواء كان المتكلِّم مريداً لتفهم المعنى أو لم يكن كأن كان المتلفِّظ غير عاقل. ومن هنا تكون الدلالة الوضعية دلالة تصويرية وليست تصديقية.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان

«تبعية الدلالة للإرادة».

من ترك الفعل، وكل من الفعل والترك تارة يصدر عن المعصوم في مورد أو موردين وتارة يكون بنحو المداومة والالتزام، فيمكن تقسيم الفعل وتركه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: صدور الفعل عن المعصوم في موارد محدودة، وهنا لا يدل ذلك الفعل على أكثر من عدم حرمة ذلك الفعل الصادر عنه ﷺ، فإن هذا هو مقتضى عصمته، إذ أن العصمة لا تتنافى مع ارتكاب المكروه في حالات نادرة كما أن العصمة لا تستلزم عدم صدور غير المستحب عنه، نعم لو كان الفعل الصادر عنه فعلاً عبادياً فإن صدوره عنه يستلزم كونه راجحاً شرعاً، إذ أن الفعل العبادي لا يخلو عن أحد حالتين، إما أن يكون محرماً أو يكون راجحاً، فإذا صدر عن المعصوم ﷺ فإن ذلك يقتضي مشروعيته، ومشروعية الفعل العبادي هي عين راجحيته شرعاً، ومن هنا يكون الفعل العبادي الصادر عن المعصوم يكشف عن راجحيته،

إلا أن استكشاف الراجحية هنا لا تُستفاد من حاق الفعل الصادر عنه ﷺ، إذ أن صدور الفعل عنه لا يكشف عن أكثر من عدم الحرمة، غاية ما في الأمر أن عدم الحرمة هنا تستلزم الراجحية الشرعية.

وما ذكرناه من عدم دلالة الفعل على أكثر من عدم الحرمة مبني على أن العصمة لا تقتضي عدم صدور الفعل المرجوح في موارد محدودة، أمّا لو بنينا على أن المعصوم لا يصدر منه ما ينافي الأولى ولو في موارد محدودة فإن صدور الفعل عنه حينئذ يدل - بالإضافة على عدم الحرمة - على راجحية ذلك الفعل، ولو لم يكن من قبيل الأفعال العبادية.

القسم الثاني: ترك المعصوم لفعل من الأفعال في موارد محدودة، فهنا لا يدل تركه ﷺ على أكثر من عدم الوجوب، ودلالته على ذلك هو مقتضى عصمته، فإن العصمة لا تقتضي عدم ترك المستحب في حالات نادرة، نعم بناءً على أن العصمة تعني

هذا القبيل يكشف عن راجحيته بناء على منافاة العصمة للمداومة على الفعل غير الراجح، أما بناءً على عدم اقتضاء العصمة لأكثر من عدم ارتكاب المحرم فإن المداومة على الفعل كعدم المداومة عليه من حيث دلالاته على خصوص نفي الحرمة عن الفعل الصادر.

النحو الثالث: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال التي يقتضي الطبع العقلاني مزاولتها بنحو المداومة، مثل البيع أو الذهاب إلى السوق، فهذا النحو من الأفعال يدل على نفي الحرمة، وهو يدل على نفي المرجوحية أيضاً بناءً على اقتضاء العصمة عدم ارتكاب المعصوم ﷺ مخالفة الأولى، ويدل على الراجحية بناءً على اقتضاء العصمة لعدم المداومة على الفعل غير الراجح.

القسم الرابع: المداومة على ترك فعل من الأفعال، فإن ذلك يدل على عدم وجوبه بلا إشكال، وهو يدل على عدم راجحية الفعل بناءً على

عدم صدور مطلق المرجوح وعدم ترك مطلق الراجح ولو في موارد محدودة، فإن ذلك يقتضي دلالة ترك الفعل على عدم راجحيته.

القسم الثالث: صدور الفعل منه عليه السلام بنحو المداومة والالتزام، وهذا يتصور على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال العبادية، وهذا النحو من الأفعال لا إشكال في دلالتها على الرجحان إذ أن صدورها عن المعصوم ﷺ يدل على عدم حرمتها، وعدم الحرمة في الأفعال العبادية يساوق الرجحان - كما قلنا -، وهذا النحو من الأفعال يدل على الرجحان مطلقاً حتى لو كان صدور الفعل منه ﷺ في موارد محدودة.

النحو الثاني: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال التي لا يقتضي الطبع العقلاني ممارسته بنحو المداومة والالتزام، كالتحنك في السفر، أو الابتداء بالقدم اليسرى عند دخول بيت الخلاء، فإن المداومة على فعل من

هو الدليل الذي يستكشف بواسطته الحكم الواقعي، كالإستدلال بخبر الثقة أو بالإجماع أو الشهرة الفتوائية على حرمة شيء واقعاً أو وجوب شيء واقعاً.

وأما المقصود من الدليل الفقاهتي فهو الدليل العملي المعبر عنه بالأصل العملي والذي يكون دوره الدلالة على الحكم الظاهري في ظرف الشك في الحكم الواقعي.

وبتعبير آخر: إنَّ كلَّ دليل يكون له دور تحديد الوظيفة العملية للمكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي يُعبر عنه بالدليل الفقاهتي، وذلك مثل أصالة البراءة والإستصحاب والإحتياط.

ومنشأ التعبير عن الدليل الأوَّل بالدليل الاجتهادي هو ما ذكره في تعريف الإجتihad وأنه «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي»، ولا ريب أنَّ مقصودهم من الحكم الشرعي هو خصوص الحكم الواقعي، إذ هو الذي يحصل

اقتضاء العصمة لعدم المداومة على ترك الراجح، وكذلك يدلُّ على عدم الراجحية بناءً على اقتضاء العصمة لعدم ترك الراجح ولو في موارد محدودة، أمَّا بناءً على عدم اقتضاء العصمة لأكثر من عدم ترك الواجب فإنَّ المداومة على ترك الفعل كتركه في موارد محدودة من حيث أنَّها يشتركان في الدلالة على خصوص نفي الوجوب.

وما ذكرناه من دليَّة الفعل والترك على الحكم الشرعي إنما هو في حالة عدم قيام الدليل الخاصَّ على اختصاص المعصوم عليه السلام بذلك الفعل أو الترك، كصلاة الليل، وصوم الوصال، والزواج بأكثر من أربع، فإنَّ الدليل الخاصَّ دلَّ على أنَّها من مختصات النبي صلى الله عليه وآله.

٣٤٨ - الدليل الاجتهادي

والدليل الفقاهتي

والمقصود من الدليل الاجتهادي

بواسطة الأدلة الظنّ بشوته وإلا فإنّ الحكم الظاهري ممّا يحصل العلم به للمجتهد بواسطة أدلّته، فحينما يكون المورد مجرى لأصالة البراءة فإنّ المجتهد يقطع بأن الحكم الظاهري لهذا المورد هو البراءة، وهذا ما يُعبّر عن أنّ المراد من الحكم الشرعي في تعريف الإجتهد هو الحكم الواقعي، إذ هو الذي يحصل الظنّ بشوته بواسطة أدلّته.

ومن الواضح أنّ طبيعة الأدلة التي يُستدل بها على الحكم الواقعي تختلف عن طبيعة الأدلة التي يُستدل بها على الحكم الظاهري، فالأدلة التي يُستدل بها على الحكم الواقعي هي الأمارات المعتبرة وهي لا تُعطي سوى الظنّ بثبوت الحكم الواقعي، ومن هنا عبّر عنها بالدليل الإجتهداي باعتبارها دليلاً على الحكم الواقعي والذي هو المقصود من الحكم الشرعي في تعريف الإجتهد، فنسبة الدليل على الحكم الواقعي الى الإجتهد باعتبار أنّه المقصود من تحصيل الظنّ في تعريف

الإجتهد، فكأنما التعبير عن الدليل بالإجتهداي لغرض الإشارة الى أنّ المقصود من الدليل هو الدليل المذكور في تعريف الإجتهد.

وأما منشأ التعبير عن الدليل الثاني بالدليل الفقاهتي فهو ما ذكره في تعريف الفقه وأنّه «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» والمراد من الحكم الشرعي في هذا التعريف هو الأعم من الحكم الواقعي والظاهري.

ومن الواضح أنّ الأدلة التفصيليّة التي توجب العلم بالحكم الشرعي الفرعي هو خصوص الأدلة العمليّة، إذ أنّها توجب القطع بالحكم الشرعي الظاهري، وأمّا مثل الأمارات والتي تدلّ على الحكم الواقعي فهي لا توجب القطع بالحكم الواقعي فلا تكون متناسبة مع الأدلة التفصيليّة المذكورة في تعريف الفقه، إذ إنّ الأدلة التفصيليّة المذكورة في تعريف الفقه هي خصوص الأدلة الموجبة للعلم بالحكم الشرعي الفرعي.

التواتر أو عن طريق أخبار الثقات أو السير العقلانيّة والمشرّعيّة. ومنشأ انتساب الشرعي للدليل فيما ذكرناه من أمثلة هو أنّ هذه الطرق جاءت من عند الشارع المقدّس.

فالسيرة العقلانيّة وكذلك المشرّعيّة من الأدلّة الشرعيّة باعتبار أنّ إيصالها للحكم الشرعي نشأ عن كاشفيّتها عن الإمضاء الصادر عن الشارع أو عن تقرير الشارع لها أو وجود نصّ وصل مضمونه بواسطتها.

والدليل الشرعي يقابل الدليل العقلي والذي يكشف هو أيضاً عن الحكم الشرعي ولكنه ليس دليلاً شرعيّاً باعتبار أنّ كاشفيّته عن الحكم الشرعي نشأت عن المدركات العقليّة.

ثمّ إنّ الدليل الشرعي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: يعبر عنه بالدليل الشرعي اللفظي، وهو ما يكون من قبيل الخطابات الصادرة عن الشارع المقدّس كالقرآن الكريم والأحاديث

ومن هنا ناسب ان يقال للأدلة العمليّة أنّها أدلّة فقهائيّة، إذ أنّها المتناسبة مع الأدلّة المذكورة في تعريف الفقه، فالتعبير عن الأدلّة العمليّة بالفقهائيّة إنّما هو لغرض الإشارة إلى الأدلّة المذكورة في تعريف الفقه.

هذا هو حاصل ما نسب إلى الوحيد البهباني *، وقد تلقاه الأعلام بالقبول باعتباره مجرد اصطلاح.

* * *

٣٤٩ - الدليل الإنّي والدليل اللّمي

راجع البرهان الإنّي والبرهان اللّمي .

* * *

٣٥٠ - الدليل الشرعي

المراد من الدليل الشرعي هو كلّ طريق موصل للحكم الشرعي استفيد بواسطة الشارع المقدّس، وذلك مثل النصّ القرآني وظواهر الكتاب والسنة الشريفة سواء ما وصل منها عبر

الى ان النزاع مع الإخباريين صغروي ،
بمعنى أنهم لا ينكرون حججة الدليل
العقلي لو كانت نتيجته قطعية إلا أنهم
يدعون عدم امكانية حصول القطع
بالنتائج العقلية ، فالعقل قاصر دائماً
عن إدراك الحكم الشرعي .

وأما السيد الخوئي رحمته وجمع كبير
من الأعلام فقد ذهبوا الى ان مركز
النزاع بين الأصوليين والإخباريين
كبروي ، بمعنى ان الدليل العقلي ساقط
عن الحججة انتج القطع أو لم ينتج ،
ولهذا قالوا بعدم حججة القطع الناشئ
عن مقدمات عقلية .

وكيف كان فلا بد من بيان المراد من
الدليل العقلي الذي يرى الأصوليون
صلاحته لإثبات أو نفي الحكم
الشرعي فنقول : ان كل قضية يكون
الواسطة في إثبات محمولها لموضوعها
هو المدرك العقلي بحيث تتأهل تلك
القضية بعد ذلك لأن تكون لها صلاحية
الكشف عن حكم شرعي أو نفي حكم
شرعي فهذه القضية يُعبر عنها بالدليل
العقلي في اصطلاح الأصوليين .

الواصلة إلينا عن المعصومين عليهم السلام .

القسم الثاني : يعبر عنه بالدليل
الشرعي غير اللفظي ، وهو ما يكون
من قبيل السير العقلائية الممضاة من
الشارع ومن قبيل الروايات الحاكية
عن فعل المعصوم وتقريره . ولمزيد من
التوضيح لاحظ ما ذكرناه تحت عنوان
دلالة فعل المعصوم ، ودلالة السكوت
والتقرير ، والسير العقلائية والسير
المشرعية .

٣٥١ - الدليل العقلي

وقع النزاع بين الاصوليين
والإخباريين عليهم السلام في شأن الدليل
العقلي ، فذهب الاصوليون الى حججة
الدليل العقلي القطعي وصلاحيته
للدليلية على الحكم الشرعي ، وأما
الإخباريون فقد اختلف في مركز
نزاعهم مع الأصوليين ، وهل ان
اختلفهم مع الاصوليين كبروي أو
صغروي .

ذهب الشيخ صاحب الكفاية رحمته

يمنعه جميع الامامية دون استثناء، وما وقع من بعض الاخباريين من نسبة القول بحجية الظنون العقلية الى الاصوليين فهو ناشئ عن الغفلة عما هو مبنى الاصوليين في الدليل العقلي أو ناشئ عما وقع في بعض كلمات الأصوليين في مقام معالجة بعض المسائل الشرعية الفرعية، إذ إن بعض كلماتهم قد توهم تبني الظنون العقلية إلا أن ذلك ناشئ عن الإشتباه في تطبيق كبرى حجية الدليل العقلي القطعي على صغرياته، وليس ذلك بعزيز فقد يقع الإشتباه في تطبيق كبرى حجية الظهور مثلاً إلا أن ذلك لا يعني تبني القول بحجية المجمل.

وقد يكون منشأ هذه النسبة من بعض الاخباريين هو ما يراه بعضهم من تعذر القطع بنتائج المدركات العقلية وأن أقصى ما يُنتج الدليل العقلي هو الظن بالحكم الشرعي إلا أن ذلك بحث صغروي قد يتبناه بعض الاصوليين أيضاً.

الأمر الثاني: أن المدركات العقلية

مثلاً: «الظلم قبيح» قضية ثبت فيها حكم لموضوع وذلك بواسطة إدراك العقل، فهي إذن قضية عقلية، والتعبير عنها بالدليل باعتبارها صالحة للكشف عن حكم شرعي أو المساهمة في الكشف عنه، فدليلية هذه القضية باعتبار توسطها في اثبات حكم شرعي أو نفي حكم شرعي. ثم إن هنا أموراً أربعة يتحدد بها المراد من الدليل العقلي:

الأمر الأول: أن المراد من المدركات العقلية التي يرى الاصوليون أن لها الدليلية على الحكم الشرعي هي خصوص المدركات العقلية القطعية، وأما الظنية فهي خارجة عن مقصود الاصوليين أعني الامامية منهم.

وبهذا يتضح أن النزاع الواقع بين الاصوليين والاخباريين إنما هو في المدركات العقلية القطعية، وهو غير النزاع الواقع بين الإمامية وبين أهل السنة حيث ذهب كثير من أهل السنة الى حجية الظنون العقلية، وهو ما

الأحكام الشرعية. وبذلك يتضح خروج نحويين من المدركات العقلية عن البحث الاصولي.

النحو الاول: وهي المدركات العقلية التي تثبت بها حجية الكتاب والسنة الشريفين، فهي إذن ليست في رتبة الكتاب والسنة بل هي الموجبة لحجيتها، وذلك لأن ثبوت الحجية لهما لا يمكن أن يتم بواسطة نفس الكتاب والسنة وإلا لزم الدور المستحيل، كما أن الاعتقاد بصدق الكتاب والسنة من الاصول الاعتقادية والتي لا يكتفى فيها بالظن فلا سبيل لثبوت الحجية لهما إلا الأدلة العقلية القطعية، وهذه الأدلة ليست محلاً للبحث الاصولي كما أنها لم تقع محلاً للنزاع.

النحو الثاني: وهي المدركات العقلية الواقعة في رتبة معلولات الأحكام الشرعية، أي أنها متأخرة عن الحكم الشرعي ويكون الحكم الشرعي بمثابة العلة لوجودها، فلولا تقرر الحكم الشرعي في رتبة سابقة لما

التي لها الدليلية على الحكم الشرعي هي الأعم من المدركات العقلية العملية والمدركات العقلية النظرية، فكل مدرك عقلي صالح لأن يُستنبط منه حكم شرعي فهو مشمول للدليل العقلي الذي يقول الاصوليين بحجيته. مثلاً: الإلتزامات العقلية تدرك بواسطة العقل النظري فهي داخلية بلا ريب في المقصود من الدليل العقلي، وهكذا الكلام في المستقلات العقلية المدركة بواسطة العقل العملي. وقد شرحنا المراد من الإلتزامات والمستقلات وكذلك العقل العملي والنظري كل واحد تحت عنوانه.

الأمر الثالث: إن المدركات العقلية التي هي محل البحث في علم الاصول هي التي يمكن أن يُستفاد منها استكشاف حكم شرعي أو نفي حكم شرعي، فهي إذن خصوص المدركات الواقعة في رتبة الكتاب والسنة الشريفين والتي لها نفس الدور الثابت لهما، أي دور الدليلية والكاشفية عن

كان لذلك الإدراك وجود.

ومثال هذا النحو من المدركات العقلية هو ما يُدركه العقل من حسن الطاعة وقبح المعصية، فإنَّ هذا الإدراك مترتب على وجود أوامر للمولى، فالعقل لا يحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية لو لم تكن أوامر للمولى جلَّ وعلا، فلو قطع المكلف بعدم وجود تكليف إلزامي تجاه فعل معين فإنَّ العقل لا يُدرك حينئذٍ حسن الطاعة وقبح المعصية تجاه هذا الفعل، ولمزيد من التوضيح راجع «الأمر الإرشادي».

وبذلك يتضح أنَّ المدركات العقلية الواقعة محلاً للبحث الأصولي هي خصوص المدركات الواقعة في رتبة الكتاب والسنة والتي يمكن ان يُستنبط منها حكم شرعي أي أنها واقعة في رتبة علل الاحكام الشرعية.

الأمر الرابع: انَّ المقصود من الدليل العقلي هو الأعم من الصغرى والكبرى الواقعتين في القياس المنتج لدليلية الدليل العقلي.

فدليلية الصغرى باعتبار وقوعها صغرى في قياس نتيجته دليلية الدليل العقلي، وهكذا الكلام في الكبرى، فكلُّ منهما يُساهم في نتيجة القياس والتي هي دليلية الدليل العقلي أي حجية المدرك العقلي المعين.

وبتعبير آخر: انَّ البحث الاصولي عن الدليل العقلي يقع في مقامين:

الاول: صغروي وهو البحث عن اثبات القضايا العقلية أو قل المدركات العقلية مثل حسن العدل وقبح الظلم وانَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وهكذا، فهل انَّ العقل يُدرك هذه القضايا حقاً وهل انَّ ادراكه لها - لو كان - قطعي؟

الثاني: كبروي وهو البحث عن حجية المدركات العقلية، بمعنى انَّ القضايا التي ثبت في البحث الصغروي انها مدركات عقلية هل لها الدليلية على الحكم الشرعي وهل هي صالحة للتنجيز والتعذير أو لا؟ إذ من الواضح انَّ إدراك العقل لقضية من القضايا لا ينهي البحث ولا يُثبت الدليلية لما

السيرة لمورد من الموارد فإنه لا مجال لاستظهار شمولها له . فدليلية الدليل اللبّي متمحّض في المقدار المتيقّن من مدلوله .

مثلاً: قاعدة الصحة في عمل الغير من القواعد المستندة حجيتها الى السيرة العقلائية الممضاة، والقدر المتيقّن من هذه السيرة هي موارد امكان صدور العمل الصحيح من الغير بنحو الإمكان العرفي، وحينئذ لو وقع الشك في صحة قراءة الأعجمي فإنه لا يمكن التمسك بأصالة الصحة للبناء على صحة قراءته، وذلك لأن المقدار المتيقّن من مورد القاعدة هو إمكان صدور العمل الصحيح من الغير، ومن الواضح ان صدور القراءة الصحيحة من الأعجمي غير ممكن عرفاً، وعندئذ يقع الشك في شمول القاعدة لهذا المورد، وباعتبار ان مستند القاعدة هو السيرة والتي هي دليل لبّي تكون النتيجة هي عدم امكان التمسك بالقاعدة للبناء على صحة قراءة الأعجمي رغم اننا نحتمل شمول

أدركه العقل إلا أن يقوم الدليل على حجية هذه المدركات، وهذا ما يتصدى له البحث الكبروي، فلو تم في البحث الاصولي حجية كل ما يدركه العقل فحينئذ تثبت دلالية الدليل العقلي، أي تثبت الحجية للقضية المدركة بواسطة العقل في البحث الصغروي .

٣٥٢ - الدليل اللبّي

وهو الدليل الذي لا لسان له تعرف بواسطة سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، ولهذا يُطلق الدليل اللبّي في مقابل الدليل اللفظي والذي يمكن التعرف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق .

فالدليل اللبّي هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلائية والمشرعية، فهي جميعاً تشترك من جهة عدم امكان التعرف على سعة مدلولها بأكثر مما هو القدر المتيقّن من مدلولها، فحينما يقع الشك في اتساع

عن الحكم الشرعي ليناسب ذلك
اهتمام الأصوليين .

وبذلك يكون الدليل المحرز صادقاً
على مطلق الأدلة القطعية الأعم من
الشرعية والعقلية وصادقاً على الأدلة
الظنية الأعم منها .

ومنشأ التعبير عنه بالمحرز هو أنه
بواسطته يتم إحراز الواقع والثبت منه
أو قل بواسطته يتم التعرف على الحكم
الشرعي وهو تعبير آخر عن
الإحراز .

وبما ذكرناه يتبين أن الدليل المحرز
ينقسم باعتبار مرتبة كشفه إلى
قسمين :

القسم الأول : الدليل القطعي : وهو
الذي يكشف عن الواقع كشفاً تاماً
بحيث لا يتطرق الشك في واقعيته
منكشفة ، ولذلك فهو حجة بلا
إشكال ، ولا نحتاج لإثبات حجتيته إلى
دليل ، وذلك لأنها ذاتية للقطع كما
أوضحنا ذلك في محله .

القسم الثاني : الدليل الظني : ويعبر
عنه بالأماراة وهو لا يكشف عن

القاعدة لهذا المورد إلا أنه لا سبيل
للتعرف على أن هذا الاحتمال مطابق
للواقع بواسطة القاعدة .

وهذا بخلاف ما لو كان دليل
القاعدة لفظي فإن من الممكن إحراز
حدود القاعدة بواسطته ، فإما ان ينفي
الدليل اللفظي شمول مورد الشك
للقاعدة أو يقتضي مشموليته لها كما لو
كان ظاهراً في الإطلاق أو العموم .

وبما بيناه يتضح أن الدليل العقلي
القطعي ليس من الأدلة اللبئية ، وذلك
لأن المدركات العقلية القطعية دائماً
تكون موضوعاتها منقحة ومحددة ،
فلا موقع للشك في حدود
موضوعاتها ، فإما أن يكون مورد
البحث موضوعاً للمدرك العقلي جزماً
أو أنه ليس موضوعاً له جزماً .

٣٥٣ - الدليل المحرز

المراد من الدليل المحرز هو كل
طريق له صلاحية الكشف عن
المجهول ، أو قل له صلاحية الكشف

الصلاة إلا أن الشك وقع من جهة أن الواجب « الصلاة » هل هو تسعة أجزاء أو عشرة، فالوجوب الثابت للصلاة وجوب واحد ليس له سوى طاعة ومعصية واحدة ولا ينحل الى وجوبات استقلالية.

ثم إن لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين قسمين :

القسم الأول : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء، كما لو دار عدد أجزاء الواجب المعلوم بين تسعة أجزاء أو عشرة، ويُعبر عن هذا القسم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية، وقد شرحنا المراد من الجزء الخارجي في محله.

القسم الثاني : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط، كما لو وقع الشك في شرطية شيء في الواجب، فإن الشك حينئذ يكون بين الأقل والأكثر، فالأقل هو أصل الواجب والأكثر هو تقيده بالشرط.

ومثاله : مالو وقع الشك في شرطية الإطمئنان في الصلاة، وكذلك فيما لو

الواقع إلا كسفاً ظنيّاً، لذلك كانت حجتيه مفتقرة إلى دليل قطعي، فالتم تثبت حجتيه بذلك فهو ساقط عن الدليّة.

* * *

٣٥٤ - دوران الأمر بين الأقل

والأكثر الارتباطيين

ويقع البحث هنا عما هو الأصل الجاري في حالات دوران المركب الواجب مثلاً بين الأقل والأكثر، فهل الأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الأكثر أو أن الأصل الجاري هو الإشتغال ولزوم الإتيان بالأكثر بالإضافة للأقل.

ومنشأ التعبير عن الأقل والأكثر بالارتباطيين هو أن الأكثر على فرض وجوبه مرتبط بالأقل في الطاعة والمعصية، فلو كان الأكثر واجباً فإن الأقل لا يكون امتثاله إلا بامتثال الأكثر، ويكون عدم امتثال الأكثر معصية لوجوب الأقل.

ومثاله مالو علم المكلف بوجوب

الصلاة بالطهارة هو تقيّد الصلاة بالطهارة، وهذا لا يقتضي اتّحادهما في الوجود، إذ إن التقيّد من شئون الشرطيّة لا من شئون نفس الشرط، والتقسيم أنّما هو باعتبار طبع الشرط، وطبع هذا النحو من الشرط هو الإستقلاليّة في الوجود عن وجود ذات الواجب. ولا يختلف الحال في ذلك بين أن يكون هذا الشرط من قبيل الشروط المتأخّرة أو المتقدّمة أو أن يكون من قبيل الشروط المقارنة.

الثاني: أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في الواجب لكانت متّحدة وجوداً مع الواجب ولكن بنحو اتّحاد العرض ومعرضه والوصف وموصوفه بحسب النظر العرفي.

ومثاله: اعتبار الإيمان في الرقبة التي يجب عتقها، فإنّ ذلك لو كانت معتبراً لما كان له وجود مستقلّ عن وجود الرقبة.

الثالث: أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في

وقع الشك في شرطيّة الإيمان في الرقبة الواجبة العتق، ويُعبّر عن هذا القسم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء الذهنيّة التحليليّة، وقد شرحنا المراد من الجزء التحليلي الذهني تحت عنوانه.

ثمّ إنّ لهذا القسم ثلاثة أقسام باعتبار نوع الشرط المحتمل دخله في الواجب:

الأوّل: أن يكون الشرط من سنخ الشروط التي لو كانت معتبرة في الواجب لكان وجودها مستقلاً عن وجود الواجب، بمعنى أنّها لا تكون مقوماً للواجب ولا عرضاً من أعراضه، إذ لو كانت كذلك لكانت متّحدة وجوداً مع الواجب وقد فرضنا استقلاليتها في الوجود عنه، نعم اعتبارها في الواجب يكون موجِباً لتقيّد الواجب بها.

ومثال ذلك شرطيّة الطهارة أو الإطمئنان في الصلاة، فإنّ وجود الطهارة مستقلّ عن وجود ذات الصلاة وغاية ما يقتضيه اشتراط

الحيوان، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو اطعام مطلق الحيوان أو هو بشرط التقيّد بالناطقية.

وباتّضح المراد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطين نقول: أنّ منشأ الإختلاف فيما هو الأصل الجاري في مورده هو الإختلاف في تشخيص هذه الحالة، وهل هي من حالات الشك في التكليف فيكون الأكثر مجرئ لأصالة البراءة أو هو من حالات الشك في المكلف به فيكون مجرئ لأصالة الإشتغال، وبيان ذلك لا يتصل بغرضنا.

٣٥٥ - دوران الأمر بين الأقل

والأكثر الإستقلاليين

ويقع البحث تحت هذا العنوان عما هو الأصل الجاري في حالات دوران ما عُلّم وجوبه مثلاً بين الأقل والأكثر، فلو علم المكلف بأنّ ذمته مشغولة بصلوات ثنائية إلاّ أنّه شك في مقدار هذه الصلوات، وهل إنّ الواجب

الواجب لكانت مقوّماً له، بأن تكون نسبتها الى الواجب نسبة الفصل للجنس، كما لو كان المعتبر في وجوب اطعام الحيوان أن يكون ناطقاً، فإنّ الناطقية على فرض اعتبارها تكون مقوّماً للمشروط ومتحدة معه في الوجود.

وتصوير دوران الأمر بين الأقل والأكثر في هذه الأقسام الثلاثة بهذه الكيفية.

أما القسم الأوّل فكما لو احتملنا اعتبار الإطمئنان في الصلاة، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو أصل الصلاة أو هي بشرط التقيّد بالإطمئنان. فالأقل هو الصلاة والأكثر هو التقيّد بالإطمئنان.

وأما القسم الثاني فكما لو احتملنا اعتبار الإيمان في الرقبة الواجبة العتق، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب هو إعتاق طبيعي الرقبة أو هي بشرط التقيّد بالإيمان.

وأما القسم الثالث فكما لو احتملنا اعتبار الناطقية في وجوب اطعام

٣٥٦ - دوران الأمر

بين التخصيص والنسخ

والبحث فيه عما لو وقع الشك في
الدليل المتأخر من حيث أنه ناسخ
للدليل المتقدم أو مخصص له، أو أن
الدليل المتقدم مخصص للدليل المتأخر
أو أن الدليل المتأخر ناسخ للدليل
المتقدم. فهنا حالتان:

الأولى: أن يكون الدليل المتقدم
عام والدليل المتأخر أخص منه،
فالشك حينئذ يدور بين مخصصية
الدليل المتأخر للمتقدم وبين ناسخية
الدليل المتأخر للمتقدم.

الثانية: أن يكون الدليل المتقدم
أخص من الدليل المتأخر، بمعنى أن
الدليل المتأخر عام، والشك حينئذ
يدور بين تخصيص المتقدم للمتأخر
باعتبار أخصيته من الدليل المتأخر
وبين ناسخية الدليل المتأخر - والذي
هو العام - للدليل المتقدم.

ويتمحض البحث بحالات تأخر
أحد الدليلين عن الآخر زماناً وإلا فاع

عليه ثلاث صلوات ثنائية أو أربع،
فالثلاث هي الأقل والرابعة هي الأكثر.
ومنشأ التعبير عن الأقل والأكثر
بالاستقلاليين هو أن هذه الوجوبات
لا يتصل بعضها ببعض، فلكل واحد
من هذه الوجوبات - على فرض
وجوبه واقعاً - طاعة ومعصية مستقلة
عن الطاعة والمعصية الثابتة للوجوب
الآخر على فرض وجوبه.

ومن هنا لم يختلف أحد من الفقهاء
في أن الأصل الجاري في المقام هو
البراءة عن الأكثر، وذلك لأن الفرض
المذكور يؤول روحاً إلى علم بوجوب
الأقل وشك بدوي بوجوب الأكثر
وهو مجرى لأصالة البراءة كما هو واضح.
مثلاً: لو علم المكلف باشتغال ذمته
لزيد بعشرة دراهم أو تسعة فإن واقع
هذا الفرض هو أن ثمة تسعة وجوبات
معلومة - متعلق كل واحد منها بدرهم
- وشك بدوي بوجوب عاشر متعلق
بدرهم، فتجري البراءة عن الوجوب
العاشر لأنه شك في التكليف الزائد.

أنه وان كان محرز الوجوب إلا أن طرفه المقابل يقوم مقامه .

ولو حللنا هذه الحالة لوجدنا أن الطرف الأول محرز الوجوب على أي تقدير، أي سواء كان نحو الوجوب هو التعيين أو التخيير، وأما الطرف الآخر فلا يعدو عن كونه محتمل الوجوب فيمكن أن لا يكون واجباً واقعاً .

ومع اتضاح هذه المقدمة التي أردنا بها جعل القارئ الكريم في الصورة فحسب نقول: إن المحقق النائيني رحمته الله قسم حالات دوران الأمر بين التعيين والتخيير الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيما هو المجعول له الحجية، والمراد من هذا القسم هو أنه لو وقع الشك في أن الشارع هل جعل الحجية لهذا الشيء بنحو التعيين بحيث لم يجعلها لطرفه المقابل أو أنه جعلها لهذا الشيء بنحو التخيير بينه وبين طرفه المقابل بحيث يمكنه الإعتدال والإستناد الى أي واحد منهما .
وبهذا يكون الطرف الأول مما يُحرز

اتحادهما زماناً لا يتعقل النسخ، إذ إن الدليل الخاص إذا كان متصلاً بالعام فإنه لا ينعقد للدليل ظهور في العموم من أول الأمر فلا يأتي البحث عن أن الخاص هل هو رافع لحكم العام أو مخصّص له، على أنه من غير المعقول أن الحكم في حال جعله يُرفع ويُنسخ .
وبهذا تكون صور البحث أربعاً إذا لاحظنا حضور وقت العمل بالدليل المتقدم أو عدم حضوره . ولمزيد من التوضيح راجع « قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة » .

٣٥٧ - دوران الأمر

بين التعيين والتخيير

والمراد من هذا العنوان اجمالاً قبل بيان أقسامه هو أن المكلف قد يقع منه الجزم بوجوب شيء إلا أنه يشك في نحو هذا الوجوب، وهل هو وجوب تعييني بحيث لا يقوم غيره مقامه ولا يوجب الإتيان بغيره سقوطه عن العهدة، أو أن وجوبه تخييري، بمعنى

للقطع بعدم الحجية فيتعين الطرف الاول، للعلم بجعل الحجية له على أي تقدير.

القسم الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل للحكم الواقعي، كما لو وقع الشك فيما هو المجعول لصلاة الجمعة وهل هو الوجوب التعيني أو هو الوجوب التخييري وان متعلق الوجوب التخييري الآخر هو صلاة الظهر. وعلى الثاني يكون متعلق الوجوب هو الجامع بين الطرفين، وأما على الاول فتعلق الوجوب هو خصوص صلاة الجمعة، ومن هنا يكون أصل الجعل للوجوب محرز إلا أن الشك في كيفية الجعل للوجوب.

وفي هذا القسم ذهب جمع من الأعلام الى أن مورده مجرى لأصالة الإشتغال المنتج لتعين الوجوب في صلاة الجمعة. وقرب ذلك بمجموعة من التقريبات:

منها ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن مال هذا القسم الى الشك في

جعل الحجية له على أي تقدير، أي سواء كان جعل الحجية له بنحو التعيين أو كان جعلها له بنحو التخيير، وأما الطرف الثاني فلا احراز لجعل الشارع الحجية له، لأنه على تقدير جعل الحجية للطرف الاول بنحو التعيين لا تكون الحجية مجعولة للطرف الثاني.

ومثال ذلك ما لو أحرزنا أن الشارع جعل الحجية لفتوى المجتهد الرجل إلا أنه وقع الشك من جهة أن هذه الحجية المجعولة هل جعلت لفتوى المجتهد الرجل بنحو التعيين أو أنها بنحو التخيير بينها وبين فتوى المجتهد المرأة.

وبتعبير آخر: هل ان المتعين على المكلف هو العمل بفتوى المجتهد الرجل أو أنه مخير بين العمل بفتوى الرجل والمرأة. وفي هذا القسم لا ريب في لزوم الإحتياط، وذلك لأن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية معناه الشك في جعل الحجية للطرف المقابل، والشك في الحجية مساوق

التكليف معناه الشك في التكليف الزائد وهو منفي بأصالة البراءة، والنتيجة حينئذ هي التخيير فيما لو دار الأمر بين جعل التكليف بنحو التعيين أو بنحو التخيير، إذ إنَّ التعيين يقتضي افتراض جعل زائد على مقدار ما هو معلوم وهو منفي بأصالة البراءة.

القسم الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الفعلية والإمثال، أي مع احراز أصل الجعل للتكليفين إلا أنه وبسبب التزاحم في مقام الإمثال يقع الشك فيما هو الأهم من التكليفين مع احتمال أهمية أحدهما، وهذا هو السبب في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ إنَّ احتمال الأهمية محرز الفعلية على أيِّ تقدير فاحتمال التعيين من جهته وأما الطرف الآخر فهو غير محرز الفعلية لاحتمال إنَّ المتعين واقعاً هو التعيين.

ومثال هذا القسم ما لو دار الأمر بين الإنفاق على الزوجة والإنفاق على الولد، فإنَّ أصل وجوب الإنفاق عليها محرز إلا أنه وبسبب ضيق قدرة

حصول الإمثال، وذلك لأنَّ المكلف لو جاء بصلاة الظهر فإنه لا يحصل له الجزم بفراغ ذمته من التكليف المقطوع تعلقه بالعهد، وهذا بخلاف ما لو جاء بصلاة الجمعة فإنه يحصل الجزم بفراغ الذمة عن التكليف، وذلك لأنَّ صلاة الجمعة واجبة على أيِّ تقدير أي سواء كان متعلق التكليف هو الجمعة أو الجامع بينها وبين الظهر.

وذهب السيّد الخوئي رحمته الله إلى جريان البراءة عن التعيين في هذا القسم، وذلك بدعوى إنَّ مآل هذا القسم إلى الشك في اطلاق التكليف وتقييده، فبناء على إنَّ التكليف متعلق بالجامع، فهذا معناه اطلاق التكليف وإنَّه غير مقيد بحصة خاصة هي صلاة الجمعة، وبناء على إنَّ متعلق التكليف هو خصوص صلاة الجمعة والذي هو عبارة ثانية عن التعيين فهذا يقتضي تقييد التكليف، ولما كان التقييد محتاجاً لمؤنة زائدة فإنَّ أصالة البراءة تنفي هذه المؤنة الزائدة.

وبتعبير آخر: إنَّ الشك في تقييد

واجب بنحو التخيير .

وهذا بخلاف الإتيان بالطرف الآخر فإنه لا يحرز معه الخروج عن العهدة، وذلك لاحتمال أن يكون الطرف الأول هو المتعين، وعندها لا يكون ثمة مؤمن عن العقاب، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المقطوع، وهذا هو معنى قولهم « الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني » .

المكلف عن امتثال كلا التكليفين يقع التزاحم بينهما، فلو كنا نحرز أهمية أحد التكليفين فلا كلام في تعيُّنه، كما أنه لو كنا نحرز تساويهما فإنه لا إشكال في التخيير بينهما إنما الإشكال لو لم نحرز تساويهما إلا أننا نحتمل أهمية وجوب الإنفاق على الزوجة، وحينئذٍ يدور الأمر بين التعيين وهو وجوب الإنفاق على الزوجة بالخصوص أو التخيير بينه وبين وجوب الإنفاق على الولد.

والظاهر أنه لا خلاف في هذا القسم

من حيث أنه مجرى لاصالة الإشتغال ٣٥٨ - دوران الأمر بين الشرطية

والجزئية وبين المانعية

وتصوير هذه الفرضية هو أنه قد يتفق العلم باعتبار شيء في مركب واجب إلا أن متعلق المعلوم اعتباره مردد بين كونه شرطاً أو جزءاً في الواجب وبين كونه مانعاً عن صحته، أي يدور الأمر بين اعتبار تقيّد الواجب به أو تقيّد الواجب بعدمه .

ومثاله ما لو وقع الشك في أن التحنك شرط في صحة الصلاة أو أنه

وقاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وذلك لأن امتثال محتمل الأهمية يوجب القطع بفراغ الذمة لأنه على كلا التقديرين يكون امتثاله موجباً للخروج عن عهدة التكليف، أمّا على تقدير أهميته وبالتالي تعيُّنه فواضح، وأمّا على تقدير تساويه مع الطرف الآخر فلأن امتثاله يكسبون امتثالاً للتكليف الواجب لافتراض أن كلا التكليفين

المكلف عن تكرار الصلاة فإن منجزية العلم الإجمالي من جهة الموافقة القطعية تسقط، إلا أن العلم الإجمالي يحتفظ بمنجزيته من جهة حرمة المخالفة القطعية، وبهذا تكون وظيفة المكلف هي الموافقة الإحتمالية والتي تقتضي الإتيان بالصلاة إما مع جلسة الإستراحة مثلاً أو بدونها.

٣٥٩ - دوران الأمر بين المتباينين

وهذه الفرضية هي المعبر عنها بالعلم الإجمالي، ومنشأ التعبير عنه بدوران الأمر بين المتباينين هو أن متعلق العلم الإجمالي لا يخلو إما أن يكون الطرف الأول أو الطرف الثاني وهما أمران متباينان أي متغايران. وسوف نشرح المراد من العلم الإجمالي تحت عنوانه.

٣٦٠ - دوران الأمر بين محذورين

ويقع البحث فيه عن دوران الفعل

مانع عن صحتها مع احراز أن التحنك بنحو ما معتبر في الصلاة، فهنا علم إجمالي باعتبار التحنك في الصلاة إلا أن التردد من جهة أن المعتبر هل هو وجوده أو عدمه.

وكذلك لو وقع الشك في اعتبار وجود جلسة الإستراحة في الصلاة أو اعتبار عدمها فإن ذلك معناه وجود علم إجمالي بتقيّد الواجب إما بوجود الجلسة أو تقيّده بعدها.

ومن هنا ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أن هذه الفرضية من موارد دوران الأمر بين المحذورين، وعليه يكون الأصل الجاري هو التخيير إلا أن السيد الخوئي رحمته الله أورد عليه بما حاصله:

إنّ المقام ممّا يمكن معه الموافقة القطعية ولو بواسطة التكرار، فيأتي تارة بالصلاة مع جلسة الإستراحة وتارة أخرى مع عدمها، وبهذا تحصل الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال، نعم لو لم تكن الموافقة القطعية ممكنة بسبب ضيق الوقت مثلاً أو عجز

بين الوجوب والحرمة ، وذلك معناه أن
ثمة علماً اجمالياً بجامع التكليف
الإلزامي والشك أنما هو في ماهية ذلك
التكليف الإلزامي وهل هو الوجوب
أو الحرمة .

ومثاله : ما لو علم المكلف بأن
تكليفاً إلزامياً متوجهاً إليه تجاه هذا
الميت ، هذا التكليف هو إما وجوب
تجهيزه أو حرمة تجهيزه ، فهنا ان قام
بتجهيزه فإنه يحتمل ارتكابه للحرمة
لا احتمال أن التكليف واقعاً هو الحرمة ،
وان ترك تجهيزه فإنه يحتمل تركه
للواجب لا احتمال أن التكليف واقعاً هو
الوجوب ، فالمكلف بين محذورين .

وبهذا يتضح خروج دوران الأمر
بين الوجوب والحرمة والكرهية مثلاً
أو الإستحباب عن محل البحث ،
وذلك لأن هذا الفرض لا يرجع الى
علم اجمالي بجامع التكليف الإلزامي ،
إذ من المحتمل ان يكون الواقع هو
الكرهية ، ولا ريب حينئذ في جريان
البراءة عن الوجوب والحرمة .
وبتعبير آخر ان مآل هذا الفرض الى

دوران الأمر بين التكليف الإلزامي
والتكليف غير الإلزامي ، فلا يكون
من العلم الإجمالي المنجز .
وباتّضاح ذلك نقول أنهم ذكروا
لدوران الأمر بين المحذورين ثلاثة
أقسام :

القسم الاول : دوران الأمر بين
المحذورين في التوصليات على أن
يكون مورد الشك فعلاً واحداً .

وهنا يستحيل على المكلف الموافقة
القطعية كما تستحيل المخالفة القطعية ،
أما استحالة الموافقة القطعية فلأن
المكلف إما أن يمثل الوجوب أو يمثل
الحرمة فلا يتمكن من امتثالها معاً
لافتراض ان مورد الشك فعل واحد
وبامتثال أحدهما دون الآخر لا يحصل
الجزم بموافقة الواقع ، وأما استحالة
المخالفة القطعية فلأن المكلف أما أنه
سيقوم بالفعل أو ستركه وعلى كلا
التقديرين يحتمل مطابقة ما قام به
للواقع ، وذلك لافتراض توصلية
التكليف ، فلو صدر منه الفعل فإن من
المحتمل امتثاله للتكليف الواقعي حتى

جريان أصالة البراءة عن الوجوب
والحرمة معاً ، وهو مختار السيّد
الخوئي رحمته .

القسم الثاني : دوران الأمر بين
المحذورين في التعدييات على أن يكون
مورد الشك فعلاً واحداً ، كما لو دار
الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة أو
حرمتها لاحتمال تحيضها وطهرها ولم
يكن من الممكن اجراء استصحاب
أحدهما مع افتراض حرمة الصلاة من
الحائض حتى مع عدم قصد القرية .

وهنا ذكر السيّد الخوئي رحمته امكان
المخالفة القطعية واستحالة الموافقة
القطعية ، أمّا امكان المخالفة القطعية
فلأنه يمكن للحائض ان تصلي بغير
قصد القرية ، وحينئذ تكون قد خالفت
التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً ،
وذلك لأنه لو كان الواقع هو وجوب
الصلاة لكانت هذا المرأة قد خالفت
الواقع لأن ما صدر عنها من صلاة لم
يكن بقصد القرية ولو كان الواقع هو
حرمة الصلاة لكانت قد خالفت
الواقع لقيامها بصورة الصلاة ، وقد

مع عدم قصد الإمتثال والقرية ،
وهكذا لو ترك الفعل .

ومثال هذا القسم مالو دار الأمر
بين وجوب دفن هذا الميت أو حرمة
دفنه ، فإنّ الدفن لو كان واجباً لكان
توصلياً غير منوط بقصد القرية ، فما
هو الأصل الجاري في هذا الفرض ؟
ذكر السيّد الخوئي رحمته أن في الفرض
المذكور خمسة أقوال :

الأول : لزوم تقديم جانب الحرمة ،
وذلك لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب
المصلحة .

الثاني : أن الأصل الجاري في المقام
هو التخيير الشرعي .

الثالث : أن الأصل الجاري هو
الإباحة الشرعية والتخيير العقلي ،
وهو مختار صاحب الكفاية رحمته .

الرابع : أن الأصل الجاري هو
التخيير العقلي دون أن يكون لهذا
الفرض أصل شرعي ، وهو مختار
المحقّق النائيني رحمته .

الخامس : أن الأصل الجاري هو
البراءة الشرعية والعقلية ، بمعنى

افتراضنا انَّ الحرمة ثابتة لأصل القيام بالصلاة ولو من غير قصد القربة .

وأما استحالة الموافقة القطعية فواضح لأنَّه من غير الممكن ان تقطع المرأة بأداء التكليف سواء أدت الصلاة بقصد القربة أو تركتها أو صلتها بغير قصد القربة ، ففي تمام هذه الحالات يبقى احتمال منافاة فعلها للواقع .

وفي هذا الفرض ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى تنجُّز العلم الإجمالي إلاَّ أنَّه لما كانت الموافقة القطعية مستحيلة فيتعيَّن على المكلف حرمة المخالفة القطعية لامكانها كما ذكرنا ، وذلك لأنَّ منجزية العلم الإجمالي تعني وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، وتعذر احدهما لا يُبرِّر سقوط الأخرى .

القسم الثالث : دوران الأمر بين المحذورين مع افتراض انَّ متعلِّق الوجوب غير متعلِّق الحرمة ، وهذا القسم لا يختلف الحال فيه بين التعدييات والتوصليات ، وله صورتان :

الصورة الاولى : هي افتراض انَّ زمان التكليفين واحد ، ومثاله مالو حلف المكلف بأن يطأ احدى زوجتيه المعينة يوم الجمعة وان يترك وطأ الأخرى المعينة يوم الجمعة أيضاً إلاَّ أنَّه شك بعد ذلك في أيِّهما التي حلف ان يطأها الصغيرة أو الكبيرة ، وحينئذٍ يدور الأمر كذلك بين وجوب وطأ الكبيرة وحرمة وطئها ، وعندئذٍ قد يُقال بالتخيير بين وطأ الصغيرة وعدم وطئها ، وكذلك التخيير بين وطأ الكبيرة وعدم وطئها ، وهذا القول - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله - غير تام ، وذلك لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية رغم امكان عدم المخالفة القطعية .

أما استلزامه للتخصيص في المخالفة القطعية فلأنَّه يمكن للمكلف - بناء على التخيير - ان يترك وطأ كل من الصغيرة والكبيرة أو ان يطأهما معاً ، وحينئذٍ يكون قد خالف الواقع جزماً كما هو واضح .

وأما امكان عدم المخالفة القطعية

فلأن هذا الفرض ينحل روحاً الى علمين اجماليين، الاول هو العلم بوجود وطأ احدي الزوجتين، والثاني هو العلم الإجمالي بحرمة وطأ احدي الزوجتين، ومقتضى الاول هو وجوب وطأ الزوجتين، كما ان مقتضى الثاني هو حرمة وطأ الزوجتين، ولما كان الجمع بين وطئها معاً وترك وطئها معاً مستحيل فحينئذ تكون الموافقة القطعية غير واجبة إلا ان المخالفة القطعية لما كانت ممكنة بواسطة ترك كلا الوطين أو فعلها معاً حينئذ ينتج العلم الإجمالي بمقدار عدم المخالفة القطعية فيلزم المكلف عدم المخالفة القطعية، وذلك عن طريق وطأ احدهما وترك الاخرى.

الصورة الثانية: هي افتراض الطولية بين التكليفين، ومثاله مالو حلف بأن يطأ زوجته في وقت وحلف بأن يترك وطأها في وقت آخر إلا أنه اختلط عليه الأمر من جهة أي الزمانين هو متعلق الحلف بالوطأ وأيهما متعلق الحلف بترك الوطأ.

والاصل الجاري في هذا الفرض بيتني - كما أفاد السيد الخوئي رحمته - على ما هو المبني في العلم الإجمالي بالتدريجيات، فبناء على منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات تكون النتيجة متحدة مع نتيجة الصورة الاولى بنفس التقريب، بأن يقال ان هذا الفرض ينحل الى علمين اجماليين، الاول هو العلم بوجود الوطأ إما في الزمان الاول أو الثاني وهذا يقتضي وجوب الوطأ في الزمانين، والثاني هو العلم الإجمالي بحرمة الوطأ إما في الزمان الاول أو الثاني وهو يقتضي الحرمة في الزمانين، ولما كانت الموافقة القطعية مستحيلة كما هو واضح، إذ لا يمكن الجمع بين الوطأ وتركه في الزمانين معاً تسقط المنجزية عن العلم الإجمالي من جهة الموافقة القطعية، ولما كانت المخالفة القطعية ممكنة بترك الوطأ في الزمانين أو فعله في الزمانين من أجل ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً من جهة المخالفة القطعية، بمعنى ان المكلف ملزم بعدم المخالفة القطعية، فإما أن

يترك الوطأ في الزمان الاول ويفعله في الثاني أو العكس، وعندها تنتفي المخالفة القطعية وتحصل الموافقة الإحتالية.

وأما بناء على عدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجات فالنتيجة تكون هي ملاحظة كل زمن على حدة، وعندئذ يدور أمر الوطأ في الزمان الاول بين الوجوب والمحرمة وكذلك في الزمن الثاني، ويكون الأصل الجاري في الزمن الاول هو التخيير وكذلك الثاني.

هوامش حرف الدال

(١) سورة يوسف : ٨٢.

(٢) سورة الطلاق : ١.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إلكترونية

حَرْفُ الدَّالِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الذا

٣٦١ - الذا في باب البرهان

٣٦٢ - الذا في باب الكليات

٣٦٣ - الذا لا يُعَلَّل



مركز بحوث كالمبيوتر علوم سعودي

﴿ حرف الذال ﴾

على مطلق العرض الذاتي، وهذا ما
أوضحناه مفصلاً تحت عنوانه .

٣٦٢ - الذاتي في باب الكليات

والمقصود منه الجزء المقوم للماهية ،
كالناطقية المقومة للإنسان باعتبارها
فصلة ، والحيوانية المقومة للإنسان
باعتبارها جنسه .

وقد يطلق الذاتي على مطلق المقوم
للذات بقطع النظر عن كونه تمام المقوم
أو جزء المقوم ، وبهذا يكون كل
محمول يمثل جزء المقوم أو تمام المقوم
فإن هذا المحمول يُعبّر عنه بالذاتي في
باب الكليات .

وبتعبير آخر: الذاتي في باب
الكليات هو ما يكون وجود الموضوع

٣٦١ - الذاتي في باب البرهان

ويُراد منه عادة المحمول الخارج
عن ذات الموضوع اللازم له ، ويكون
هذا اللزوم ناشئاً عن مقام الذات
للموضوع ، وليس ثمة أمر خارج عن
الذات هو الذي اقتضى ثبوت المحمول
للموضوع .

ومثال ذلك الزوجية بالنسبة
للأربعة فإنها من الذاتي في باب
البرهان ، وذلك لأنها تحمل على
الأربعة رغم أنها خارجة عن ذات
الأربعة ، إذ ليست الزوجية جنساً
للأربعة ولا هي فصل لها إلا أنها لازمة
لذات الأربعة وهذا اللزوم تقتضيه
ذات الأربعة نفسها .

وقد يطلق الذاتي في باب البرهان

مستغنية عن العلة، فثبوت الوجود للواجب لا يُعلَّل كما أنَّ العدم لممتنع الوجود لا يُعلَّل.

وهكذا الكلام في ثبوت الناطقيَّة للإنسان فإنه لا يُعلَّل، وذلك لاستغناء ثبوت الناطقيَّة للإنسان عن الجعل، فثبوتها للإنسان واجب، وهو مناط الاستغناء عن العلة، فلا يُقال لم كان الانسان ناطقاً.

وليس المقصود من استغناء الناطقيَّة عن العلة هو أنَّ وجودها لا يفتقر الى علة بل المقصود أنَّ علة وجودها هو عينه علة وجود الإنسان فلا يفتقر وجودها الى علة مستقلة عن علة ايجاد الإنسان، ولهذا قالوا بأن جعل الناطقيَّة للإنسان من الجعل البسيط والذي هو جعل الشيء وافاضته لا جعل شيء لشيء، فجعل الإنسان يساوق جعل الناطقيَّة، وهذا هو معنى أنَّ ثبوت الناطقيَّة للإنسان لا يُعلَّل، أي أنه لا يفتقر في وجوده الى علة غير علة ايجاد نفس الإنسان.

وهكذا الكلام في الزوجيَّة بالنسبة

بوجوده وانعدامه يعني انعدام الموضوع.

٣٦٣ - الذاتي لا يُعلَّل

المراد من الذاتي في هذه القاعدة هو الذاتي في باب البرهان إلا أنه لا يختص بالمحمول الخارج عن الذات اللازم لها بل يشمل مطلق ما لا يمكن تخلفه عن الذات، أي سواء كان جزء الذات المقوم لها وهو الذاتي في باب الكليات، أو كان المحمول خارج عن الذات لازم لها بنحو يكون هذا اللزوم ناشئاً عن مقام الذات، فإنَّ الذاتي في باب البرهان قد يطلق على الأعم.

وأما المقصود من قولهم « لا يُعلَّل » فعناه أنَّ وجوده لا يفتقر الى علة، وذلك لأنَّ منشأ الإفتقار الى العلة هو الإمكان، ومن هنا لا يكون الواجب محتاجاً الى علة في وجوده، ولا يكون ممتنع الوجود محتاجاً الى علة في إمتناعه، وذلك لأنَّ الوجوب والإمتناع معناه الضرورة وهي

والظاهر أنَّ مقصوده هو عدم انطباق كبرى القاعدة على الموارد التي حاول صاحب الكفاية رحمته تطبيق القاعدة عليها وإلا فبحسب متابعتنا لتلك الموارد وجدنا أنَّ مقصود صاحب الكفاية رحمته من القاعدة هو عين ما ذكرناه هنا، غايته أنَّ هذه الموارد ليست من صغريات هذه القاعدة.

للأربعة فهي وإن كانت خارجة عن ذات الأربعة إلا أنَّ إيجاب الأربعة إيجاباً للزوجية، فثبوت الزوجية للأربعة لا يُعلَّل، فلا يقال لم تثبت الزوجية للأربعة، وذلك لأنَّ ثبوت الزوجية لا يفتقر إلى جعل مستقل عن جعل الأربعة.

وبتعبير آخر: أنَّ الزوجية ذاتي للأربعة والذاتي لا يُعلَّل أي أنَّ وجودها واجب بالنسبة للأربعة وهو مناط الإستغناء عن العلة.

هذا حاصل ما أفاده السيد الإمام رحمته في بيان المراد من القاعدة، وذكر أنَّ الشيخ صاحب الكفاية رحمته استعمل هذه القاعدة في عدة موارد في غير محلها.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الرَّاءِ

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الراء

٣٦٤ - الرفع والمانع

٣٦٥ - الرخصة والعزيمة

٣٦٦ - الرفع والدفع



مركز بحوث وتطوير علوم إيس دي

﴿ حرف الراء ﴾

الوضوء يحول دون تأثيره في البقاء
والإستمرار.

ومثال الرافع العدمي هو زوال
التغير عن الماء، إذ أنه يحول دون
استمرار اتصاف الماء بالنجاسة بعد أن
كانت ملاقاته للنجاسة مقتضية لبقاء
اتصافه بالنجاسة.

وهذا المعنى للرافع هو مراد الشيخ
الأنصاري رحمته من التفصيل في جريان
الإستصحاب بين الشك في المقتضي
والشك في الرافع، فإنَّ الشيخ
الانصاري رحمته يبني على عدم جريان
الإستصحاب إلا إذا كان الشك من
قبيل الشك في الرافع.

المعنى الثاني: هو عبارة عن
الأمر الوجودي الذي اخذ عدمه
شرطاً في بقاء تأثير المقتضي لبقاء

٣٦٤ - الرافع والمانع

ذكر المحقق النائيني رحمته انَّ الرافع
يُطلق على معنيين:

المعنى الأوَّل: انَّ الرافع هو ما
يوجب انتفاء فاعليَّة المقتضي في بقاء
مقتضاه أو قل هو ما يحول دون تأثير
المقتضي في بقاء أثره بعد ان أثر في
ايجاده واحداثه، فبعد، وجود المعلول
واقضاء علته لبقائه واستمراره يكون
دور الرافع هو الحيلولة دون تأثير
المقتضي في استمرار البقاء لوجود
المعلول. والمقصود من الرافع هنا هو
الأعم من الرافع الوجودي والعدمي.

ومثال الرافع الوجودي هو
الوضوء بالنسبة للحدث، فإنَّ الحدث
عندما يقع يكون مقتضياً للبقاء إلا انَّ

المعنى الأول: أن المراد من العزيمة هو الفريضة والحكم التكليفي الإلزامي المجعول على موضوعه ابتداءً، أي بنحو الحكم الأولي، ومثاله إيجاب الصلاة وحرمة الربا.

وأما المراد من الرخصة فهي الإباحة المجعولة بملاك التخفيف والتسهيل على العباد، ولكن في ظروف خاصة، كحالات الاضطرار والعسر والمخرج والضرر، ومثاله الترخيص في أكل الميتة في ظرف الاضطرار، والترخيص في كشف العورة لغرض العلاج الذي يترتب على عدمه الضرر أو المخرج.

وواضح أن الرخصة والعزيمة بهذا المعنى يقتضي انسلاهما في الأحكام التكليفية. والظاهر من المحقق النائيني رحمته الله تبني هذا المعنى وإن كان لم يفصح بذلك في أجود التقريرات.

وكيف كان فهذا المعنى هو المناسب للمفهوم اللغوي من اللفظين، فقد ذكر الفيومي في المصباح أن عزيمة الله جل وعلا فريضته التي افترضها، وعزائم

واستمرار أثره، وهذا المعنى لا يختلف عن المعنى الأول إلا من جهة أن الرفع هنا لا يكون إلا أمراً وجودياً، فالنسبة بين المعنى الأول والثاني هو العموم المطلق، فالمعنى الأول أعم مطلقاً من المعنى الثاني، إذ أنه لا يختص بالرفع الوجودي.

وأما المراد من المانع فهو ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضي للإيجاد والإحداث، فالفرق بين المانع والرفع بمعنييه هو أن الرفع يحول دون استمرار الوجود للمعلول، وأما المانع فهو يحول دون إيجاد المعلول وأحداثه، فعدمه جزء علة في حدوث المعلول.

٣٦٥ - الرخصة والعزيمة

وقع البحث عن أن الرخصة والعزيمة هل هما من الأحكام الوضعية أو من الأحكام التكليفية أو هما من خصوصيات الحكم التكليفي؟

فهنا معان ثلاثة محتملة لواقع الرخصة والعزيمة:

ومثال ذلك إسقاط الأمر بالركعتين الأخيرتين في السفر، فإن سقوطهما عزيمة، بمعنى انتفاء الأمر عن الركعتين من رأس، ولذلك يكون الإتيان بهما تشريعاً محرماً.

وكذلك الكلام لو أسقط المولى الأمر الإستحبابي بجميع مراتبه، فإن الذي يسقط بذلك ليس هو الرجحان فحسب بل هو الإباحة أيضاً، أي إن الإتيان بمتعلق الأمر - بعد ذلك - بقصد الأمر حرام لأنه من التشريع، ومن هنا يكون سقوط الأمر الاستحبابي عزيمة، ومثاله إسقاط الأمر بالأذان والإقامة عن المأموم.

وأما لو أسقط المولى بعض مراتب الأمر، كما لو أسقط عن الأمر مرتبة الإلزام أو أسقط عن الأمر الإستحبابي المؤكد مرتبة التأكد فإن هذا النحو من الإسقاط هو معنى الرخصة. ويمكن التمثيل له بسقوط زكاة الفطرة عن الفقير، فإن الساقط هو الأمر ببعض مراتبه وهو الإلزام، فيبقى الرجحان على حاله، وكذلك سقوط الأمر

السجود ما أمر بالسجود فيها، وذكر أن الرخصة هي التسهيل في الأمر والتيسير، يقال رخص الشرع لنا في كذا إذا يسهره وسهله.

المعنى الثاني: وهو الذي تبناه السيد الخوئي رحمته الله قال: «العزيمة عبارة عن سقوط الأمر بجميع مراتبه» والرخصة «عبارة عن سقوط الأمر ببعض مراتبه».

وبيان ذلك: إن الأمر للزومي يتضمن بحسب التحليل ثلاث مراتب والمرتبة الدنيا هي إباحة متعلقه، والمرتبة العليا منه هي محبوبية متعلقه الشديدة المقتضية لإلزام المكلف، وأما المرتبة الوسطى فهي رجحانه.

فتى ما أسقط المولى الأمر بتمام مراتبه الثلاث فهذا معناه انتفاء حتى الإباحة عن متعلقه، وهذا هو معنى العزيمة والتي تقتضي بهذا المعنى حرمة الإتيان بمتعلق الأمر الساقط استناداً إلى الأمر المولوي، إذ لا أمر مولوي حينئذٍ، فالإتيان بمتعلق الأمر من التشريع المحرم.

عنه بالعزيمة بقطع النظر عما هو سنخ ذلك الحكم وهل هو من سنخ الاحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية .

وأما الرخصة فهي عبارة الإعتبارات والأحكام الشرعية التي يكون المكلف معها في سعة من جهة عدم ترتيب آثارها، من غير فرق بين أن تكون هذه الإعتبارات من سنخ الأحكام الوضعية أو من سنخ الاحكام التكليفية .

أما مثال الأحكام التكليفية فواضح ، وأما الأحكام الوضعية فيمكن التمثيل له بإجازة المالك في العقد الفضولي بناء على الكشف ، فإن العقد بناء عليه قد تم من حينه وترتب على ذلك النقل والإنتقال إلا أن للمالك عدم ترتيب آثار العقد ، كما يمكن التمثيل له بتزويج الولي للبكر ، فإن الزوجية تتحقق بذلك إلا أن البنت ليست ملزمة بترتيب آثار العقد والزوجية ، إذ إن لها إلغاء العقد .

ولعل هذا المعنى هو الذي حدا

الإستحبابي بالأذان عمّن سمعه فإن الساقط هنا - ظاهراً - مرتبة التأكيد ، ولذلك كان السقوط بمعنى الرخصة .

وبهذا تكون الرخصة والعزيمة من خصوصيات الحكم التكليفي ، بمعنى أنها تحدّد الحالة التي يكون عليها الحكم التكليفي بعد سقوط الأمر بتمام مراتبه أو ببعضها .

المعنى الثالث : أن المراد من

العزيمة هو كل ما شرّعه الله تعالى وقتنه لعباده بنحو لا يكون لأحد من عباده الخروج عن مقتضاه وترتيب غير آثاره .

ومن هنا تكون العزيمة شاملة للأحكام التكليفية والوضعية معاً ، فكما أن الوجوب والحرمة مما شرّعه الله تعالى فكذلك الزوجية والملكية والطهارة والنجاسة ، فإنه ليس للمكلف الخروج عن مقتضى هذه الأحكام وترتيب غير آثارها ، وهكذا الكلام في حق الحضانة للأم واستحقاق الذكر لمثل حظ الإنثيين والولاية على البكر ، كل ذلك يُعبّر

فحينما يكون الشيء مؤهلاً للوجود بعد تمامية أجزاء علته - سوى عدم المانع - فإن الحيلولة دون إيجابه يسمى دفعاً أي فإن الحيلولة دون تأثير علته في إيجابه يسمى دفعاً.

فعندما تُهَيِّأ النار وتقرَّب منها الخشبة فإن الاحتراق يصبح بذلك مؤهلاً للوجود إلا أنه عندما يوضع عازلاً فوق الخشبة فإن ذلك يكون مانعاً عن وجود الاحتراق، هذا المانع يسمى دفعاً كما يسمى مانعاً.

وهكذا عندما يكون الفعل واجداً للملاك المقتضي لجعل الوجوب عليه إلا أن ثمة مانع منع من أن يؤثر هذا المقتضي في إيجاب جعل الوجوب على المحكم كما لو افترضنا احتمال صلاة الليل على الملاك المقتضي لجعل الوجوب عليها إلا أنه منع من إيجابها ملاك التسهيل فإن هذا المانع يسمى دفعاً.

وبذلك اتضح الفرق بين الرفع والدفع وأن الرفع نافٍ للوجود الثابت في زمان سابق أو رتبة سابقة، وأن

بالبعض لتبني أن الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية، وإن كنا لم نجد من تبني ذلك.

٣٦٦ - الرفع والدفع

أفاد المحقق النائيني رحمته في مقام بيان الفرق بين الرفع والدفع ما حاصله :
أن الرفع بمعنى نفي الشيء وإعدامه بعد أن كان متقدراً وموجوداً في عالمه المناسب له، فحينما يكون الشيء موجوداً فعلاً فإن إعدامه يكون رفعاً لوجوده سواء كان هذا الشيء من قبيل الوجودات العينية المتأصلة أو كان من قبيل الاعتبارات الشرعية.

فإعدام الشجرة بعد أن كانت موجودة يسمى رفعاً، ونفي الوجوب عن الصلاة مثلاً بعد أن كان ثابتاً لها يسمى رفعاً أيضاً، غايته أن الرفع في كل منها يناسب وعاء وجوده.

وأما الدفع فهو بمعنى المنع عن تأثير المقتضي لأثره، أي المنع عن وجود الشيء بعد أن كان واجداً لمقتضيه.

يفتقر في استمرار وجوده إلى علة،
فحينما يكون ثمة مانع من تأثير المقتضي
لأثره في استمرار وجود الشيء فإن هذا
المانع يكون في الحقيقة نافياً للوجود
لأنه يكون نافياً لاستمراره، فوجود
الشيء في عمود الزمان ينحل إلى
وجودات متعددة بعدد آتات الزمان،
وكل وجود منها يحتاج إلى مُفِض
وعلة، فحينما يمنع مانع عن الوجود
الثاني فهذا في واقع الأمر نفي وإعدام
للوجود الثاني.

فالرفع إذن وإن كان بمعنى نفي
الوجود وإعدامه إلا أنه يتصادق مع
الدفع بمعنى المنع، لأنَّ الرفع - بمعنى
الإعدام - من جهة الاستمرار يكون
بالمنع من تأثير المقتضي لاستمرار
الوجود من أن يؤثر أثره في
استمراره.

وبالنتيجة يكون استعمال الرفع
بمعنى الدفع ليس مجازياً بعد اتِّحاده معه
من جهة أنَّ الرفع وإعدام الوجود
يكون بواسطة المنع من تأثير المقتضي
لأثره في استمرار الوجود.

الدفع مانع عن تحقق الوجود في مورد
يكون الشيء واجداً لمقتضي الوجود.
ثم إنَّ المحقق النائيني رحمته بعد أن أفاد
ما بيَّناه عالج ما ينتج هذا الفرق من
إشكالية استعمال الرفع في معنى الدفع
في حديث الرفع - والذي هو أحد أدلة
البراءة - حيث لا يبعد أن يكون المراد
من الرفع هو الدفع بالمعنى المذكور،
فرفع ما لا يعلمون معناه أنَّ المقتضي
لجعل الأحكام على المكلفين في ظرف
الجهل، وعدم العلم وإن كان موجوداً
إلا أنَّ مصلحة البراءة منعت من أن
يؤثر هذا المقتضي أثره في جعل الحكم
على المكلفين في ظرف الجهل وعدم
العلم.

فإذا كان الرفع قد استعمل في معنى
الدفع فلا بد وأن يكون هذا الاستعمال
مجازياً، وهو ما يفتقر إلى قرينة.

لذلك أفاد المحقق النائيني رحمته أنَّ الرفع
قد استعمل في معناه وهو نفي الوجود
بعد أن كان متقررراً، وذلك يتَّضح
بالالتفات إلى أنَّ وجود الشيء كما يفتقر
في أصل وجوده إلى علة كذلك هو

حَرْفُ الزَّايِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الزاي

٣٦٧ - الزمان والزمانيات

٣٦٨ - الزيادة في المركبات الإعتبارية



مركز بحوث الكمبيوتر علوم

﴿ حرف الزاي ﴾

٣٦٧ - الزمان والزمانيات

عُرِّفَ الزمان بأنه كم متصل غير قار عارض للحركة، فلأنه من مقولة الكم كان قابلاً للإنقسام، ولأنه متصل تحققت معه القبلية والبعديّة فالمتصرّم منه تكون له القبلية كما أنّ الجزء الذي يلي المتصرّم تكون له البعديّة، ولولا ذلك لما كان بينهما اتّصال بل كانت الأجزاء منفصلة عن بعضها، ولو كان قاراً لأمكن اجتماع الجزء القبلي مع الجزء البعدي في عرض واحد.

ثمّ أنّه لا يُتَعَقَل وجود الزمان دون الحركة، إذ لو رفعنا الحركة عن هذا المقدار المتّصل لانتفى الزمان، وهذا ما يُعَبَّرُ عن أنّ الزمان عارض للحركة والحركة هي معروضه وموضوعه،

فالزمان موجود في موضوع هو الحركة، وماهيته أنّه مقدار له اتّصال وليس له قرار. هذا حاصل ما استفدناه من العلامة الطباطبائيّ في نهاية الحكمة.

وأما المراد من الزمانيات فهي الوجودات غير القارة، فهي متقوّمة بكون الجزء المتأخر منها منوط وجوده بانصرام المتقدم، فالزمانيات وإن كانت غير الزمان إلا أنّها مثل الزمان من جهة أنّها وجود متصرّم ليس له قرار، ولهذا يُعَبَّرُ عنها بالوجود السيّال في مقابل الوجود الذي تكون تمام أجزائه مجتمعة في عرض واحد.

ويمثلون للزمانيات بالحركة وجريان الماء وانصباب الدم من

هي مركب اعتباري من مجموعة أجزاء .

فقد يُقال بعدم امكان حصول الزيادة في المركبات الإعتبارية ، وذلك لأنَّ كلَّ جزء معتبر في المركب إمّا ان يكون نحو اعتباره هو اللابشرط أو بشرط لا ، فإن كان نحو اعتباره هو الاول - والذي يعني الإطلاق وعدم تقييد الجزء بالوحدة أو التعدد - فهذا يقتضي عدم تحقّق الزيادة حتى مع تكرار الجزء ، إذ المفترض انَّ الجزء أخذ بنحو اللابشرط أي بنحو الإطلاق ، وهذا معناه انَّ كل فرد يُوقى به من أفراد الجزء يكون مصداقاً للمأمور به وهو طبيعي الجزء ، ومن هنا كان تكرار الجزء في المركب غير محقق للزيادة بناء على هذا الفرض .

وأما لو كان نحو اعتباره هو بشرط لا - أي بشرط عدم تكرار الجزء - فهو أيضاً يقتضي استحالة تحقّق الزيادة في المركب الإعتباري ، وذلك لأنَّ المكلف لو جاء بالجزء مرة ثانية فهذا معناه عدم امتثال الجزء

الرحم والقراءة ، فهذه الأمثلة تشترك في تقوّم كل واحد منها بعدم اجتماع أجزائه في عرض واحد .

ثم انَّ الاصوليين يطلقون عنوان الزمانيات على نوع آخر من الوجودات وهو الوجود القار المقيد بزمان ، ومنشأ إطلاق عنوان الزماني على هذا النحو من الوجودات هو تقيده بالزمان .

ومثاله مالو أمر المولى عبده بالكون في المسجد من شروق الشمس الى الغروب ، فإنَّ الكون في المسجد ليس من الزمانيات في حد نفسه إلا انَّ تقيده بالزمان صحح إطلاق عنوان الزماني عليه .

* * *

٣٦٨ - الزيادة في

المركبات الإعتبارية

وبيان المراد من المركبات الإعتبارية في محلّه ، والبحث في المقام عن امكان حصول الزيادة في المركبات الإعتبارية مثل الصلاة والتي

المأخوذ بنحو الإطلاق واللا بشرط مأخوذاً بنحو صرف الوجود، وإذا كان كذلك فأول وجودات الطبيعة هو المأمور به، وعليه يكون الإتيان بأفراد أخرى موجباً للزيادة في المركب الإعتباري، إذ انها لا تكون مصداقاً للمأمور به بعد ان كان الجزء المأمور به مأخوذاً بنحو صرف الوجود وقد تحقق بأول فرد للجزء الذي جاء به المكلف، نعم لا يكون الإتيان بأفراد أخرى ضائراً بالمطلوب - وذلك لافتراض ان الجزء مأخوذ بنحو اللابشرط - إلا ان ذلك لا يؤثر على ماهو المراد إثباته وهو امكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، هذا أولاً.

وثانياً: ان ماهو مذكور لإثبات استحالة تحقق الزيادة في المركبات الإعتبارية يناسب المداقة العقلية والحال ان الاحكام الشرعية لا تخضع لمثل هذه المداقات، فلا بد من مراجعة ماهو المتفاهم العرفي وان الزيادة - بنظر العرف - هل يمكن تحققها في

الاول، إذ المفترض ان الجزء المأمور به هو الجزء المقيّد بعدم تكراره، فعند تكراره يكون القيد منتفياً، وانتفاء القيد معناه انتفاء المقيّد، فالتكرار - بناء على هذا الفرض - يقتضي نقصان المركب لا زيادته.

وبهذا التقريب تصوّر استحالة الزيادة في المركب الاعتباري، إلا ان ذلك غير تام وان الصحيح هو امكان تصوير الزيادة في المركبات الإعتبارية - كما أفاد السيد الخوئي رحمته، وذلك بان يقال ان أخذ الجزء بنحو اللابشرط «الاطلاق» له صورتان:

الصورة الاولى: ان تكون طبيعة الجزء مأخوذة في المركب بقطع النظر عن التكرار والتعدد، بمعنى ان المطلوب هو ايجاد طبيعة الجزء في المركب، وحينئذ لا يكون التكرار مقتضياً للزيادة، فتمام الأفراد المكررة مصاديق للطبيعة المطلوبة، فالتكرار لا يقتضي تحقق ماهو زائد على المقدار المطلوب.

الصورة الثانية: أن يكون الجزء

المركبات الإعتبارية أولاً؟

و حين مراجعة العرف نرى امكانية ذلك دون أدنى غضاضة سواء كان اعتبار الجزء بنحو اللابشرط أو بنحو البشرط لا .

ثم أنه إذا كان البناء هو ما عليه العرف فإن ذلك يقتضي البناء على امكان تحقق الزيادة حتى بالإجزاء غير المسانحة للأجزاء المأمور بها، كأن يُضاف الى المركب هيئة خاصة غير مسانحة لأحد أجزاء المركب المأمور به .

حَرْفُ السِّينِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی



عناوين حرف السين

٣٦٩ - مسلك السببية

٣٧٠ - سدُّ الذرائع

٣٧١ - السنة الشريفة

٣٧٢ - السنة في استعمالات الفقهاء

٣٧٣ - السيرة العقلانية

٣٧٤ - السيرة التشريعية



مركز بحوث ودراسات إسلامية

﴿ حرف السين ﴾

السببية اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الاول : هو السببية الأشعرية ، وحاصل المراد منها هو أنه ليس لله جلّ وعلا أحكام وراء قيام الأمارات ، بمعنى أنه ليس ثمة أحكام واقعية تابعة لملاكات في متعلقاتها ، والموجود إنما هي أحكام مستفادة من مؤديات الأمارات وإن قيامها يكون سبباً في حدوث مصلحة في جعل الأحكام واعتبارها على طبق مؤديات تلك الامارات ، وقد شرحنا هذه النظرية تحت عنوان « التصويب الأشعري » « التخطئة والتصويب » .

الاتجاه الثاني : هو السببية المعتزلية ، وحاصل المراد منها هو التسليم بوجود أحكام واقعية تابعة لملاكات واقعية إلا أنه عند قيام

٣٦٩ - مسلك السببية

وهي من النظريات التي تصدّت لتفسير ما هو المفعول في الأمارات ، ومجمل المراد من هذه النظرية هو أن الأمانة جعلت سبباً لتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع .

وقد عالج الشيخ الأنصاري ﷺ بهذه النظرية اشكال ابن قبة على التعبد بالظن وأنه يستلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلف كما يوجب ايقاعه في مفسدة الواقع لو اتفق منافاة مؤدى الأدلة الظننية للواقع ، وقد تصدى الاعلام للإجابة عن هذه الشبهة ، ومن هذه الإجابات ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ من أن المفعول في الأمارات هو السببية ، وذكر أن لمسلك

المصلحة السلوكية - بحسب تعبير المحقق النائيني رحمته - وهي التي تبناها الشيخ الأنصاري رحمته ، وحاصل المراد منها أن الله جلّ وعلا أحكاماً واقعية تابعة لملاكات واقعية في متعلقاتها وأن هذه الملاكات لا تتنفي بقيام الأمارات على خلاف الواقع ، غايته أن قيام الأمانة يقتضي نشوء مصلحة في سلوك الأمانة والجري على وفقها ، هذه المصلحة يُتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقعة .

ولأنّ المصلحة في سلوك الأمانة ثبتت بواسطة مقدمتين الأولى هي أدلة الحجية للأمانة ، والثانية هي قبح تفويت مصلحة الواقع ، إذ استفدنا من مجموعهما أن الأمانة سبب في نشوء مصلحة في سلوكها والجري على وفق مؤداها فتكون هذه المصلحة جابرة للمصلحة الواقعية الفائتة ، فلأنّ المصلحة السلوكية نشأت عن ذلك تكون النتيجة هي اختصاص اشتغال السلوك على المصلحة بالمقدار الذي يفوته سلوك الأمانة من مصلحة الواقع .

الأمانة تنشأ مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة الواقع فيقتضي ذلك تبدل الحكم الواقعي الى حكم مطابق لمؤدى الأمانة ، فيكون ذلك من قبيل طرو العناوين الثانوية المقتضية لتبدل الحكم الاولي الى حكم يتناسب مع العنوان الثانوي الطارئ .

ومع انكشاف منافاة الأمانة للواقع تزول المصلحة عن مؤداها ويلزم التعبد بما هو مقتضى الواقع إلا أن تبدل الحكم حينئذ يكون بسبب تبدل الموضوع ، بمعنى أنه قبل انكشاف الواقع لا مصلحة في متعلق الحكم الواقعي وأنّ المصلحة متمحضة في مؤدى الأمانة ، وأما بعد انكشاف منافاة الأمانة للواقع تنتفي المصلحة المتعلقة بمؤدى الأمانة وتصبح المصلحة في متعلق الواقع ، وهذا هو الذي يوجب تبدل الحكم . وقد شرحنا هذه النظرية بشيء من التفصيل تحت عنوان « التصويب المعتزلي » .

الإتجاه الثالث : السببية بمعنى

ثمَّ أنه لما لم تكن المصلحة في قيام الأمانة وإنما هي في سلوكها بعد قيامها لما كان كذلك فإنَّ المكلف لو لم يعمل بمقتضى الأمانة - فلم يكن فوات الواقع مستنداً لسلوك الأمانة - فإنَّ مصلحة الواقع لا تكون متداركة .

هذا هو حاصل المراد من السببيَّة بنحو المصلحة السلوكيَّة والتي تبناها الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني رحمتهما .

* * *

سدُّ الذرایع ٣٧٠ - سدُّ الذرایع

المراد من الذريعة هو الوسيلة التي يتوسَّل بها للوصول للغرض ، ويعبرُ عنها بالمقدِّمة .

والمقصود من سدِّ الذرایع هو تحريم الوسائل والمقدِّمات المؤدية للوقوع في الحرام أو المفضية للوقوع في المفسد . وهذا الإصطلاح غير مستعمل في اصول الإماميَّة - والمستعمل عندهم هو عنوان «مقدِّمة الحرام» - فهو من مصطلحات أصول العامة ، والبحث

فلو صلَّى المكلف صلاة الجمعة استناداً الى الأمانة ثمَّ انكشف له أنَّ الواقع هو وجوب صلاة الظهر ، فتارة يكون الإنكشاف بعد أوَّل الوقت وحينئذٍ يكون ما تداركته المصلحة السلوكيَّة بمقدار ما فات من مصلحة الواقع والذي هو في الفرض مصلحة الوقت الفضيلي لصلاة الظهر ، فلا تقتضي المصلحة السلوكيَّة تدارك مصلحة أداء صلاة الظهر في الوقت ، ومن هنا يلزم المكلف أداء صلاة الظهر في الوقت ، إذ لا يقتضي أداء صلاة الجمعة أكثر من تدارك ما فات من مصلحة أوَّل الوقت .

أما لو انكشف الواقع بعد انتهاء وقت صلاة الظهر فإنَّ المصلحة السلوكيَّة تقتضي حينئذٍ تدارك ما فات من مصلحة الوقت ، ولا تقتضي تدارك مصلحة أصل الصلاة ، ولهذا يلزم المكلف قضاء صلاة الظهر بعد الوقت ، نعم لو لم ينكشف الواقع فإنَّ مصلحة سلوك الأمانة تقتضي تدارك ما فات من مصلحة أصل الصلاة .

ما يبني عليه الإمامية من حجية كل ما يصدر عن المعصوم من قول وفعل وتقرير وان ذلك لا يختص بما اذا كان المعصوم عليه السلام في مقام التبليغ كما ذهب لذلك بعض العامة، إذ أنه ما من قول أو فعل أو تقرير يصدر عن المعصوم إلا وله دلالة على معنى وهذا المعنى لا بد وان يكون مناسباً للشريعة، إذ هو مقتضى افتراض العصمة المطلقة.

ثم ان الغرض من اطلاق السنة على ما يصدر من مطلق المعصوم هو الإشارة الى ما هو مبنى الإمامية من حجية مطلق ما يصدر عن الإمام عليه السلام والذي ثبتت له العصمة بالدليل القطعي.

فالحجية لا تختص بما يصدر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بل هي شاملة لمن ثبتت له العصمة من أهل البيت عليهم السلام، ولا نعني من ذلك ان مرتبة أهل البيت عليهم السلام هي عين مرتبة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بل لأن مناط حجية كل ما يصدر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إنما هو العصمة وهي ثابتة لأهل بيته عليهم السلام وان كان ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام إنما

فيه يقع عمًا هو حكم مقدمة الحرام، وهل ان ثبوت الحرمة لذي المقدمة يترشح عنه حرمة للمقدمة أو لا؟ وهذا ما سيأتي بيانه في محله.

وكيف كان فقد توسع بعض أبناء العامة في سد الذرايع ورتبوا عليها حرمة كثير من الأشياء بزعم انها تفضي للوقوع في الحرام أو المفسدة والحال انها مجرد معدات ومقدمات بعيدة، وذلك استناداً الى الإستحسان.

٣٧١ - السنة الشريفة

وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد الكتاب المجيد، كما انها من أهم مصادر التشريع، وذلك لأن أكثر تفاصيل الأحكام الشرعية الفرعية تم التعرف عليها بواسطة السنة الشريفة.

والمراد من السنة الشريفة هو «مطلق قول المعصوم وفعله وتقريره». والتعبير بالإطلاق منشاؤه

ومنها: أنها تطلق على كل حكم شرعي مجعول من قبل النبي ﷺ بتحويل من الله تعالى، وذلك في مقابل ما هو مجعول ابتداء من الله جلّ وعلا فإنهم يُطلقون عليه عنوان «الفرض».

ومثال ذلك الركعتين الأخيرتين في الصلوات الرباعية والركعة الثالثة في صلاة المغرب، فإنها من السنة لأنها مجعولة من قبل النبي الكريم ﷺ بتفويض من الله جلّ وعلا، وفي مقابل ذلك الركعتين الأولىين في تمام الصلوات اليومية فإنها فريضة باعتبارها مجعولة من الله تعالى ابتداءً، كما دلّت على ذلك مجموعة من الروايات، وترتب على ذلك وعلى المعنى الأول مجموعة من الثمرات الفقهيّة.

ومنها: أنها تطلق على كل فعل ثبت استحبابه في الشريعة، وذلك في مقابل ما ثبت وجوبه في الشريعة، فيقال النافلة سنةً وصلاة الظهر فريضة.

هو متلقٍ عن النبي الأكرم ﷺ، فهم معصومون في التلقي كما أنهم معصومون في الإمثال والبيان. ويبقى الكلام عما هو المراد من فعل المعصوم وتقريره وهذا ما سنوضحه تحت عنوان «دلالة فعل المعصوم وتقريره» ان شاء الله تعالى.

٣٧٢- السنة في استعمالات الفقهاء

يُطلق لفظ السنة على مجموعة من المعاني:

منها: أنها تطلق على كل حكم شرعي تمّ التعرف عليه بواسطة النبي الكريم ﷺ، وذلك في مقابل الحكم الشرعي الذي تصدى القرآن الكريم لبيانه، ويُعبّر عنه بالفرض.

وبهذا فهم يطلقون - وتبعاً لبعض الروايات - على الوقوف بالمشعر الحرام عنوان الفرض، وذلك لأنّ القرآن الكريم قد تصدّى لبيانه، بينما يطلقون على الوقوف بعرفات عنوان «السنة».

ولأغراض شخصية إلا أنها خلقت حالة عامة تستوجب استظهار أو حدس صدور ذلك السلوك عن كل أحد.

ويمكن التمثيل لهذا النوع من السيرة بتعارف العقلاء والذين هم في موقع المولوية على اعتبار قول اللغوي حجة على عبيدهم بمعنى اعتبار قول اللغوي هو المعبر عن مرادتهم فيما يصدر عنهم من أوامر، وهذا النحو من السلوك إنما نشأ عن أغراض شخصية تتصل بكل واحد من أفراد العقلاء اللذين هم في موقع المولوية، إذ أنهم ولغرض التحفظ على أغراضهم يُصيغون أوامرههم بألفاظ متناسبة مع قول اللغوي، وهذا هو الذي دعاهم للأمر باعتماد قول اللغوي في مقام التعرف على مقاصدهم.

ومن الواضح أنه لو شذَّ أحد عن هذه الطريقة واتخذ وسيلة أخرى للتحفظ على أغراضه مع عبيده لم يكن ذلك موجباً لتوبيخ العقلاء له ولومه على الخروج عن الطريقة المألوفة.

ومنها: أنها تطلق على كل حكم ثبت عن الشريعة، وذلك في مقابل البدعة وهو اسناد ما ليس من الشريعة إليها، وقد شرحنا ذلك تحت عنوان «التشريع».

٣٧٣ - السيرة العقلائية

والمقصود من السيرة العقلائية اجمالاً هو تعارف العقلاء على سلوك معين في شأن من الشئون بحيث لا يشذَّ عن هذا السلوك منهم أحد إلا وكان معرضاً للنقد والتوبيخ، وهذا لا يتفق إلا في عندما يكون السلوك مستنداً الى نكتة عقلائية ولو لم تكن متبلورة بل كانت مركوزة في جبلتهم. وهناك نوع آخر للسيرة العقلائية ذكره السيد الصدر عليه السلام وهو تعارف العقلاء على سلوك معين إلا ان الخروج عن مقتضاه لا يستوجب توبيخ العقلاء، وذلك يعبر عن عدم نشوء هذا السلوك عن نكتة عقلائية ولو لم تكن متبلورة، بمعنى أنه ناشئ اتفاقاً

وفي كلا القسمين لا بدّ لإثبات صلاحية السيرة العقلانية للدليّة على الحكم الشرعي من امضاء الشارع لهذه السيرة، ولكي يثبت امضاء الشارع للسيرة لا بدّ من تنقيح أمرين:

الأمر الأول: هو معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام، إذ مع عدم احراز ذلك لا تكون ثمة وسيلة لإثبات الإمضاء، وذلك لأنّه غالباً ما يكون الإمضاء بواسطة السكوت وعدم الردع، وهذا ما يستتبع معاشة المعصوم للسيرة وعندها يمكن الاستدلال بالسكوت وعدم الردع على التقرير والامضاء.

وهكذا لو كان الإمضاء بواسطة التصريح فإنّه لا يتعقل إلا مع معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة إلا أنّه عندئذ يكون التصريح بالإمضاء أحد أمارات معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة، نعم لو لم يكن لبيان الامام عليه السلام المناسب للإمضاء دلالة على وجود السيرة فإنّ معاصرة السيرة لا يثبت

بذلك إلا أنّه يمكن إثبات مناسبة ما عليه السيرة الفعلية لنظر الشارع بذلك، والحجّة حينئذٍ لكلام المعصوم عليه السلام دون السيرة، وهو خروج عن الفرض.

وبهذا يتنقح اعتبار معاصرة المعصوم عليه السلام للسيرة التي يكون لها الدليّة والكاشفيّة عن الحكم الشرعي.

الأمر الثاني: أن يكون عدم الردع للسيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام كاشفاً عن الامضاء، وهذا لا يكون إلا إذا كان عدم الردع موجباً لامتداد السيرة للشئون الشرعية، وعندها تكون أغراض الشريعة معرضاً للخطر لو لم تكن متناسبة مع مقتضى السيرة، ففي مثل هذا الفرض يكون عدم الردع معبراً عن الإمضاء.

وهناك فرض آخر يكون معه عدم الردع معبراً عن الإمضاء وهو ما لو كانت السيرة من الإستحكام والاستيثاق بحيث يحتمل امتدادها للشئون الشرعية، وحينئذٍ يكون من

الليدان لو ثبت امضاؤهما لكانا صالحين للكشف عن الحكم الشرعي أو الحجّة الشرعية، وهناك قسمان آخران للسيرة ليس لهما هذه الصلاحية.

القسم الأول: هو السيرة العقلية التي تنقح موضوعات الأحكام الشرعية الثابتة بأدلتها، وهي على نحوين:

النحو الأول: السيرة التي ينخلق بها موضوع الحكم الشرعي ويتحدّد بواسطتها كيفية امثاله والخروج عن عهدته، ومثال ذلك حكم الشارع بوجوب الإنفاق على الزوجة بالمعروف، فلو قامت السيرة على أنّ الإنفاق بالمعروف لا يتمّ إلاّ بمستوى معين من النفقة فإنّ هذه السيرة تقتضي صيرورة موضوع الوجوب هو خصوص المقدار المحدّد من قبلها وأنّ المقدار الأقلّ ممّا حدّدته السيرة لا يكون من النفقة بالمعروف، وحينئذٍ لا يكون لأحد الإنفاق بمستوى أقلّ وان كان يرى عدم تمامية ما عليه السيرة،

الحكمة الردع عنها لو لم تكن متناسبة مع نظر الشارع، إذ إنّ عدم الردع حينئذٍ يناهض الحكمة المقتضية للحفاظ على الأغراض عن أن تكون في معرض الخطر.

على أنّه لا بدّ من التنبيه على أمر يتضح بالتأمّل فيما ذكرناه وهو أنّه قد تكون السيرة منافية لنظر الشارع إلاّ أنّ امتدادها للشئون الشرعية لا يمثل خطراً على الأغراض الشرعية، وفي مثل هذا الفرض لا يكون عدم الردع معبراً عن الإمضاء.

ومثال ذلك ما لو كان نظر الشارع هو التخيير في حالات التزاحم بين دفع المفسدة وجلب المصلحة المتساويين في الأهمية وكانت السيرة جارية على تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة في حالات التساوي في الأهمية، فإنّ عدم الردع عن هذه السيرة لا يشكل خطراً على غرض الشارع بعد افتراض أنّ نظره في مثل هذا الفرض هو التخيير.

ثمّ إنّ هذين القسمين للسيرة هما

عن تحقق موضوع الحكم الشرعي والذي هو وجود شرط ضمني بعدم الغبن، ومن هنا ترتب الحكم الشرعي والذي هو ثبوت الخيار.

والفرق العملي بين النحو الاول والثاني هو ان النحو الثاني من السيرة لا يتنقح بها موضوع الحكم الشرعي لو أقدم المتعاقدان على المعاملة مع البناء على الإلتزام بمقتضاها ولو اتفق الغبن، وذلك لأن السيرة في النحو الثاني إنما تكشف عن وجود شرط ضمني مثلاً فلو ألغى المتعاملان هذا الشرط فلا كاشفة للسيرة حينئذ عن وجود الشرط، وهذا بخلاف النحو الاول من السيرة فإنها لا تخضع لإرادة أحد من العقلاء بل أنها موجبة لانخلاق موضوع الحكم الشرعي، فليس دورها الكشف بل ان دورها الإيجاد للموضوع.

وبما ذكرناه يتضح ان هذا القسم من السيرة بنحوه لا تناط فاعليته بمعاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام بل أنه لو كانت السيرة في زمن المعصوم عليه السلام

كما ان وجود سيرة سابقة على غير ماهي عليه فعلاً لا يُصحح إلغاء السيرة الفعلية، إذ ان تحديد الموضوعات خاضع للظروف المزامنة لامثال التكليف، وبطبيعة الحال ان ذلك مختص بالموضوعات التي يخضع تبلورها للظروف والملابسات الخارجية.

النحو الثاني: السيرة التي يكون لها دور الكشف عن تحقق موضوع الحكم الشرعي خارجاً، ومثاله مالو كانت سيرة العقلاء جارية على عدم الإقدام على المعاملة الغيبية وأنهم يجرون في معاملاتهم على أساس التحفظ على مالية ما عندهم من أموال فحينئذ نستكشف من هذه السيرة وجود شرط ضمني في كل معاملة وهو التقارب بين مالية العوضين، فلو اتفق ان كانت المعاملة غيبية فإن للمغبون خيار الغبن باعتبار ان عدم الغبن شرط ضمني في العقد كشفت عنه السيرة العقلانية.

وتلاحظون ان السيرة هنا كشفت

الفعليّة توجب احتمال اكتناف الدليل
بقريئة متّصلة مانعة عن ظهور الدليل
فيما يناسب المدلول اللغوي، وهذا
الإحتمال لا نافي له، فإمّا ان تنتهي الى
القول باجمال الدليل وأمّا ان نتمسك
بالدليل بالمقدار الذي تقتضيه السيرة.
الأمر الثاني: انّ هذه السيرة
تساهم في الكشف عن انّ المستظهر
من الدليل في عصر النصّ هو عينه
الظهور الفعلي للدليل والمناسب لما
تقتضيه السيرة، وذلك لأنّ احراز
السيرة الفعليّة موجب لإحراز الظهور
الفعلي وعندئذ نتمسك بأصالة عدم
النقل المعبر عنها بأصالة الثبات في
اللغة، فإنّ هذا الأصل لا يختصّ
بالمدلول اللغوي، بمعنى انّ هذا الأصل
لا يثبت بقاء المدلول اللغوي وعدم
تبدّله بتبادي الزمن فحسب بل يتّسع
ليشمل حالات الشك في تبدّل الظهور
المرتبطة بالقرائن اللبّيّة والمرتكزات
العقلانيّة.

فإن كان الظهور المرتبط بالقرائن
اللبّيّة محرراً فعلاً وشككنا في انّ هذا

على خلاف ما عليه السيرة الفعليّة فإنّ
ذلك لا يؤثر على ماهي الوظيفة
المناطة بهذا القسم من السير، وهي
تنقيح موضوع الحكم الشرعي.

القسم الثاني: هي السيرة العقلانيّة
التي تساهم في فهم الدليل وتكشف
عن حدود مدلوله، إذ لا ريب انّ
للمتبنيات العقلانيّة والمرتكزات
العرفيّة دوراً في تبلور الظهور للأدلة
اللفظيّة، وانّ الظهور لا يستحدّد
بالمدليل اللغويّة فحسب بل انّ
المتبنيات العقلانيّة تشكّل قرائن لبّيّة
متّصلة يتحدّد بواسطتها ما هو المراد
الجدي من الأدلة اللفظيّة.

وهذا القسم من السير منوط
باحراز معاصرتها للمعصوم عليه السلام، إذ
انّ الظهور المعتمد للأدلة اللفظيّة أمّا
هو الظهور المزامن لعصر صدور
النصّ، نعم يمكن الإستفادة من السيرة
الفعليّة لإثبات أحد أمرين:

الأمر الأول: عدم امكان التمسك
بالمدلول اللغوي للدليل بقطع النظر عمّا
هو مقتضى السيرة، وذلك لأنّ السيرة

أوضح على تلقي السلوك عن الشارع، إذ لما كان هذا السلوك منافياً للطبع العقلائي أوجب انتفاء احتمال جريان التشريع على مقتضى طبيعهم باعتبارهم عقلاء، وبذلك يتعين تلقي التشريع لهذا السلوك عن الشارع وإلا فلا موجب لصدوره عنهم بعد افتراض منافاته للطبع العقلائي.

إلا أنه مع ذلك يمكن التعبير عن السلوك التشريعي المناسب للطبع العقلائي بالسيرة التشريعية، ويمكن استكشاف تلقي ذلك السلوك عن الشارع المقدس، وذلك لافتراض تدبير التشريع والتزامهم بما يملية عليهم الشارع وعدم خروجهم عن إطار الشريعة والتفاتهم إلى أن السيرة العقلانية وحدها لا تكفي لتصحيح السلوك ما لم يكن ذلك عن امضاء من الشارع.

واحتال جريانهم على ما هو مقتضى طبيعهم بما هم عقلاء غفلة دون مراجعة الشارع للتعرف على رأيه في هذا السلوك، هذا الاحتمال بعيد

الظهور هل هو عينه الذي كان في زمن صدور النص أو أنه تبدل بتمادي الأزمنة فإن بالامكان التمسك بأصالة عدم النسقل - والمعبر عنه بالإستصحاب القهقرائي - لإثبات معاصرة هذا الظهور لعصر النص. هذا بعض ما استفدناه من كلمات السيد الصدر رحمته.

٣٧٤ - السيرة التشريعية

المراد من السيرة التشريعية هو تعارف التشريع - بما هم متدينون وملتزمون بما يملية عليهم الشارع المقدس - على سلوك معين بقطع النظر عن كون هذا السلوك مناسباً لما يقتضيه الطبع العقلائي أو أنه غير مناسب لذلك، فمحض التباني منهم على سلوك معين مصحح للتعبير عن هذا السلوك بالسيرة التشريعية، نعم اتفاق كون هذا السلوك منافياً لما هو مقتضى الطبع العقلائي يوجب اكتساب السيرة التشريعية دلالة

معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام لا يكون ثمة احتمال لتلقيهم رأي الشارع بواسطة المحدس ولو كان لكان موهوماً ، إذ إنَّ فرص التعرف الرأبي الشرعي بواسطة المحس أو ما يقرب منه متوفرة ومتكاثرة لقربهم من المعصوم عليه السلام أو ممن يسمع منه ويرى فعله ويشاهد تقريره ، فلو اتفق بعد البعض أو غفلتهم أو ضعف إدراكهم فإنَّ ذلك لا يتفق للجميع كما هو مقتضى حساب الإحتمالات ، وهذا بخلاف السيرة المنعقدة بعد عصر النص فإنَّ من المحتمل قوياً اعتمادهم على المحدس وفتاوى الفقهاء والتي يكون أحسن حال يُفترض لها هو الإجماع .

ثم أنه أتضح مما بيناه أيضاً أنَّ حجيت السيرة التشريعية غير منوطة بأحراز عدم الردع ، إذ لا مبرر لهذا الشرط بعد أن كانت السيرة التشريعية كاشفة بنحو الإن عن وجود دليل شرعي هو واقعاً مستند السيرة ، نعم لو كانت السيرة التشريعية مناسبة لما يقتضيه

غايته ، إذ لا يعقل أن يغفل جميع المستشركة عن ذلك مع حرصهم باعتبارهم متشركة على أن لا يخرجوا عن الإطار الشرعي في جميع شئونهم الحياتية .

ومع اتضاح المراد من السيرة التشريعية يتضح اناطة دليليتها وحجيتها بمعاصرتها لزمان المعصوم عليه السلام ، بمعنى أنه لا بد من احراز أن السيرة التشريعية الفعلية لها امتداد يتصل بعصر الظهور للمعصوم عليه السلام وإلا لم تكن صالحة للدليية والكاشفية عن الحكم الشرعي ، وذلك لأنَّ التمسك بالسيرة التشريعية إنما هو لاستكشاف وجود دليل شرعي لم يصل إلينا بواسطة الأخبار المنقولة عن المعصوم عليه السلام ، فإذا لم تكن السيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام فكيف يتسنى لنا احراز وجود دليل شرعي اعتمده المستشركة إلا أنه لم يصل إلينا نصه والحال أن السيرة انعقدت بعد عصر المعصوم عليه السلام .

وبتعبير أدق : أنه مع افتراض

الطبع العقلاني فإنها تكون منوطة
 بأحراز الإمضاء من الشارع إلا أن
 نفس السيرة التشريعية - كما قلنا -
 محرزة للإمضاء، إذ لو لم يمضِ الشارع
 هذا السلوك الذي يقتضيه الطبع لما
 سلكه المشرع بعد افتراض تدينهم
 والتفاتهم إلى أن اقتضاء الطبع العقلاني
 لهذا السلوك لا يبرر صحة البناء عليه
 دون أن يكون ذلك عن إمضاء من
 الشارع.

وبهذا يتضح أن دليوية السيرة
 العقلانية منوطة بالإمضاء المستكشف
 عن السكوت، وأما السيرة التشريعية
 فهي بنفسها كاشفة بنحو الإن عن
 وجود الدليل الشرعي.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الشَّيْنِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی



عناوين حرف الشين

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| ٣٩٣ - الشرط المسوق لبيان تحقّق | ٣٧٥ - شبهة ابن قبة |
| الموضوع | ٣٧٦ - شبهة الانفصال |
| ٣٩٤ - الشرط من أجزاء العلة | ٣٧٧ - شبهة البدوية |
| ٣٩٥ - الشرطية والسببية والمانعية | ٣٧٨ - شبهة التحريمية |
| ٣٩٦ - الشغل اليقيني يستدعي الفراغ | ٣٧٩ - شبهة الحكمية |
| اليقيني | ٣٨٠ - شبهة العبائية |
| ٣٩٧ - الشك | ٣٨١ - شبهة الكثير في الكثير |
| ٣٩٨ - الشك الساري والشك الطارئ | ٣٨٢ - شبهة الكعبي |
| ٣٩٩ - الشك بين الجزئية والمانعية | ٣٨٣ - شبهة المصادقية |
| ٤٠٠ - الشك في التكليف | ٣٨٤ - شبهة المفهومية |
| ٤٠١ - الشك في الحجية | ٣٨٥ - شبهة المقرونة بالعلم الإجمالي |
| ٤٠٢ - الشك في المحصل | ٣٨٦ - شبهة الموضوعية |
| ٤٠٣ - الشك في المكلف به | ٣٨٧ - شبهة الوجوبية |
| ٤٠٤ - شمول الأحكام للجاهل | ٣٨٨ - شبهة غير المحصورة |
| ٤٠٥ - الشهرة الروائية | ٣٨٩ - شرائط الجمل والمجمول |
| ٤٠٦ - الشهرة العملية | ٣٩٠ - شرط الاتصاف |
| ٤٠٧ - الشهرة الفتوائية | ٣٩١ - شرط الترتب |
| | ٣٩٢ - الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن |

﴿ حرف الشين ﴾

الواحد فيما لو كان الإخبار عن الله جلّ وعلا.

ولعله يُشير الى عدم صحّة التعويل على الظنون في اصول العقيدة، وأنّه لا بدّ في موردها من القطع.

الثاني: انّ العمل بالأمارات الظنيّة

قد يُفضي الى الوقوع فيما هو حرام

واقعاً أو الى ترك ما هو حلال واقعاً،

فلو تعبّدنا الشارع بالعمل بالظن لكان

معنى ذلك ايقاع المكلف في محذور

إرتكاب الحرام الواقعي لو كان مفاد

الأمارّة هو حلية ما هو حرام واقعاً

وكذلك العكس.

هذا هو حاصل ما هو منقول عن

ابن قبة في مقام الإستدلال على

استحالة التعبّد بالظن، وقد قرّرت هذه

الشبهة بنحو أعمق مما أفاده ابن قبة.

٣٧٥ - شبهة ابن قبة

وهي شبهة تتصل بما عليه واقع

التعبّد بالظن من حيث الإمكان

والإمتناع، والغرض من إثارة هذه

الشبهة هو إثبات استحالة التعبّد

بالظن عقلاً.

وحاصلها بحسب ما نقله الشيخ

الانصاري رحمته الله عن ابن قبة أنّه يستحيل

التعبّد بالظن كخبر الواحد، وذلك

لدليلين:

الاول: أنّه لو صحّ التعبّد بالظن فيما

يُنقل عن النبي صلى الله عليه وآله لصحّ التعبّد

بالظن فيما ينقل عن الله جلّ وعلا، وهو

مما لا يمكن الإلتزام به لقيام الإجماع

على ذلك، أي لقيام الإجماع على عدم

صحّة التعويل على الظنون كخبر

أيضاً للزم من ذلك اجتماع حكيمين
متماثلين على موضوع واحد، وهو
مستحيل كما هو واضح.

وبتعبير آخر: إنَّ التعبُّد بالأمانة
يساوق جعل حكم ظاهري مناسب
لمؤدّي الأمانة، وحينئذٍ إن كان الحكم
المجعول ظاهراً مغايراً للحكم المجعول
واقعاً لزم من ذلك اجتماع الضدين،
وإن كان الحكم الظاهري مسانحاً
للحكم الثابت واقعاً لزم من ذلك
اجتماع المثليين، فاستحالة التعبُّد
بالأمانة وجعل الحكم الظاهري ثابتة
على أيّ تقدير.

التقريب الثاني: إنَّ التعبُّد بالظن
يلزم منه نقض الغرض، وذلك لأنَّ
التعبُّد بالظن قد يُفوّت الغرض
الواقعي للمولى لو كان مؤدّي الأمانة
الظنيّة منافياً للواقع، وحينئذٍ وبعد
افتراض إدراك المولى لاستلزام التعبُّد
بالظن وجعل الحكم الظاهري لتفويت
الغرض الواقعي فإنَّ عدم ترك التعبُّد
بالظن معناه نقض الغرض، وهو
مستحيل من جهة إنَّ الغرض علة

ونقرّر هنا ما أفاده السيّد الصدر رحمته
في مقام بيان الإشكال على الجمع بين
الحكم الظاهري والواقعي، حيث أفاد
إنَّ الإشكال على التعبُّد بالظن من
جهتين:

الجهة الأولى: تتصل بما يُدرکه
العقل النظري من استحالة التعبُّد
بالظن، وذلك بتقريبين:

التقريب الأول: إنَّ التعبُّد
بالآمارات الظنيّة يلزم منه اجتماع
الضدين أو المثليين، وكلاهما
مستحيل، أما استلزامه لاجتماع
الضدين فلأنه لو كان مؤدّي الأمانة
الظنيّة هو الوجوب وكان الواقع هو
الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو
الإباحة لكان معنى ذلك هو اجتماع
حكيمين متضادين على موضوع
واحد، إذ إنَّ الأحكام متضادة فيما
بينها في عالم المبادئ والملاكات كما هو
ثابت في محله.

وأما استلزامه لاجتماع المثليين فلأنه
لو كان مؤدّي الأمانة هو الوجوب
مثلاً واتفق إن كان الواقع هو الوجوب

الإباحة مثلاً، أو مفضياً لتفويت
مصلحة الواقع على المكلف لو كان
الواقع هو الوجوب - المستلزم لاشتمال
متعلقه على المصلحة - وكان مؤدى
الإمارة هو الحرمة أو الإباحة مثلاً .

ومن الواضح أن تفويت المصلحة
على المكلف أو إيقاعه في المفسدة
قبيح، وهذا ما يوجب القطع باستحالة
صدوره عن المولى جلّ وعلا .

هذا حاصل الشبهة التي أثارها ابن
قبة على إمكان التعبد بالظن بتقرير من
الاصوليين، وقد أسهب الاصوليون
في الجواب عن هذه الشبهة .

٣٧٦ - شبهة الانفصال

راجع عنوان «اتصال زمان الشك
بالقين» .

٣٧٧ - الشبهة البدويّة

وهي التي يكون أحد أطرافها غير
لزومي كدروان الأمر بين الوجوب

تامة لما يناسبه من فعل أو ترك، ومن
الواضح أن المناسب للغرض الواقعي
هو ترك التعبد بالظن، فيكون ترك
التعبد بالظن معلولاً للغرض الواقعي،
ويستحيل تخلف المعلول عن علته
التامة .

وتلاحظون أن الإستحالة بهذا
التقريب من مدركات العقل النظري،
إذ إن منشأ الإستحالة - بناء على هذا

التقريب - هو استلزام التعبد بالظن
لتخلف المعلول عن علته التامة .
الجهة الثانية : وهي تتصل بما

يدركه العقل العملي من استحالة التعبد
بالظن، وحاصل الإشكال من هذه
الجهة أن الأحكام الواقعيّة تابعة
للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بمعنى
أنه ما من حكم إلا وينشأ عن ملاك في
متعلق ذلك الحكم، فلو جعل الشارع
الحجيّة للظن واتفق ان كان مؤدى
الإمارة الظنيّة منافياً للواقع لكان ذلك
مفضياً إما لإيقاع المكلف في مفسدة
الواقع لو كان الواقع هو الحرمة وكان
مؤدى الإمارة هو الوجوب أو

أحد الطرفين أو حرمة أحد الطعامين
أو نجاسة أحد الإنائين أو فساد إحدى
الصلاتين أو العقدين بنفس التقريب .

٣٧٨ - الشبهة التحريمية

وهي التي يكون متعلق الشك فيها
هو الحرمة ، كما لو وقع الشك في حرمة
العصير العنبي . والشبهة التحريمية تارة
تكون شبهة حكمية واخرى تكون
موضوعية .

أما الشبهة التحريمية الحكمية فهي
مما لو كان متعلق الشك هو الحرمة
الكلية ، بمعنى الشك في أصل الجعل
للحرمة على طبيعة من الطبايع ، كما لو
وقع الشك في جعل الحرمة لطبيعة
العصير العنبي أو وقع الشك في جعل
الحرمة لطبيعة لحم الأرنب .

وأما الشبهة التحريمية الموضوعية
فهي مما لو كان متعلق الشك هو الحرمة
الجزئية ، بمعنى أننا نحرز جعل الحرمة
لطبيعة من الطبايع إلا أن الشك في
الحرمة نشأ عن الشك في مصداقية

وعدم الوجوب أو دوران الأمر بين
الحرمة وعدمها أو دوران الأمر بين
الوجوب والحرمة والإباحة أو
الإستحباب أو الكراهة أو دوران
الأمر بين النجاسة والطهارة ،
فالضابطة في الشبهة البدوية هو أن
أحد أطرافها لو كان هو المتعين واقعاً
لما كان منجزاً ، ومن هنا يخرج دوران
الأمر بين المحذورين عن الشبهة
اللبدوية ، إذ إن طرفيه هو الوجوب
والحرمة ، فلو كان الأول هو الواقع
لكان منجزاً وكذلك لو كان الواقع هو
الثاني .

ويخرج عن الشبهة البدوية
الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي
كدوران الأمر بين وجوبين أو
تحريمين ، كما لو دار الأمر بين وجوب
الصلاة أو وجوب اطعام الفقير أو دار
الأمر بين حرمة لحم الأرنب أو حرمة
العصير العنبي ، لأن كل طرف من
طرفي الشبهة لو كان هو المتعين واقعاً
لكان منجزاً .

وهكذا لو دار الأمر بين وجوب

يكن لها حالة سابقة .

راجع «الشك في التكليف» .

٣٧٩ - الشبهة الحكمية

المراد من الشبهة الحكمية هو ما يكون متعلقاً بالشك والشبهة فيها حكم من الأحكام الشرعية الكلية من غير فرق بين أن يكون الحكم المشكوك من سنخ الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية .

وعادة ما يكون منشأ الشك في مورد الشبهات الحكمية هو فقدان النص أو اجماله - لو كان - أو تعارضه مع نص آخر .

ومثال الشبهة في الأحكام التكليفية هو ما لو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة أو وقع الشك في حرمة العصير العنبي، بمعنى وقوع الشك في جعل الشارع الوجوب لصلاة الجمعة والحرمة للعصير العنبي، وأمّا مثال الشبهة في الأحكام الوضعية فهو ما لو وقع الشك في طهارة الكتابي

مورد الشك للطبيعة المحرز حرمتها، فلو كنا نحرز جعل الحرمة على طبيعة لحم الأرنب إلا أننا شككنا في حرمة هذا اللحم بسبب الشك في مصداقيته للحم الأرنب، فالشك ليس من جهة ماهو المجهول لطبيعة لحم الأرنب وإنما من جهة انطباق الحكم الكلي المجهول على هذا المورد .

ولمزيد من التوضيح راجع

«الشبهة الموضوعية» .

ثم أنه لم يقع خلاف بين الفقهاء في جريان أصالة البراءة أو الحل في الشبهة التحريمية الموضوعية إذا كانت شبهة بدوية ولم تكن لها حالة سابقة .

أمّا الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية فقد وقع النزاع بين الإخباريين والاصوليين فيما هو الأصل الجاري في موردها، فقد ذهب الإخباريون إلى أنّ الأصل الجاري في موردها هو الإحتياط الشرعي، وذهب الاصوليون إلى جريان أصالة البراءة والحل في موارد الشبهات التحريمية إذا كانت الشبهة بدوية ولم

أحد الإنائين فإنَّ هذه شبهة محصورة، فلو وضع المكلف يده في أحد الإنائين دون الآخر فإنَّ معنى ذلك أنَّ المكلف قد لاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة، وحينئذٍ نقول هل إنَّ يده محكومة بالنجاسة أو لا؟

المعروف هو الحكم بعدم نجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، فبناءً على هذا المبنى لو علمنا بوقوع النجاسة على أحد طرفي العبادة فقام المكلف بتطهير أحد الطرفين دون الآخر - ولنفترضه الطرف الأول - فحينئذٍ يكون ملاقى الطرف الأول محكوم بالطهارة قطعاً، وذلك للقطع بطهارة ذلك الطرف أمّا من جهة أنه لم يكن متنجساً من أول الأمر وأما من جهة تطهيره لو كان هو المتنجس واقعاً.

وأما الطرف الثاني فبناءً على عدم تنجس الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة فلا بدّ من البناء على عدم تنجس ما يلاقيه، وهذا لا إشكال فيه لو اقتصر المكلف على ملاقاته دون

أو وقع الشك في شرطية الإطمئنان في الصلاة أو مانعية القران بين السور في الصلاة أو شرطية البلوغ في صحّة العقد.

والشبهة الحكمية قد تكون بدوية وقد تكون مقرونة بالعلم الإجمالي، ولا ريب في منجزيتها في الفرض الثاني، وأمّا في الفرض الأول فالمعروف هو جريان الأصول المؤمنة في موردها لو لم تكن لها حالة سابقة متيقنة وإلا فهي مجرى لأصالة الإستصحاب على المبنى المعروف خلافاً للسيد الخوئي رحمته عليه.

ولمزيد من التوضيح راجع «الشبهة الموضوعية، والشك في التكليف».

٣٨٠ - الشبهة العبائية

وهي شبهة أثارها السيّد اسماعيل الصدر رحمته عليه، وحاصل المراد منها أنه وبناءً على طهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، كما لو علمنا بنجاسة

نستصحب كلي النجاسة ، إذ ان ذلك هو المعلوم سابقاً والمشكوك لاحقاً .
ومن الواضح ان استصحاب النجاسة يقتضي البناء على تنجس الملاقي لكلا الطرفين ، وهذا ما يوجب التنافي مع ما تقتضيه قاعدة عدم تنجس الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة . فإما ان نتنازل عن قاعدة عدم تنجس ملاقي أحد أطراف الشبهة أو نتنازل عما يقتضيه الاستصحاب الكلي للنجاسة ، فالإلتزام بالقاعدة والإستصحاب غير ممكن .

هذا هو حاصل المراد من الشبهة العبائية ، وقد تصدى الاعلام لعلاجها ، وبيان ذلك خارج عن الغرض .

٣٨١ - شبهة الكثير في الكثير

هذه الفرضية متصلة ببحث الشبهة غير المحصورة والبناء على عدم منجزية العلم الإجمالي في موارد

ملاقات الطرف الاول ، أما لو لاقى كلا الطرفين ، الطرف المقطوع الطهارة والطرف الآخر المحتمل النجاسة فالمفروض هو البناء على عدم تنجس الملاقي ، وذلك لأنه لاقى ما هو مقطوع الطهارة وهو الطرف الاول وأحد طرفي الشبهة المحصورة والتي قلنا بعدم تنجس الملاقي لها ، فلا بد وان تكون النتيجة هي الحكم بعدم تنجس الملاقي لكلا الطرفين إلا ان ذلك ينافي استصحاب النجاسة والذي يفترض أنه استصحاب كلي من القسم الثاني ، لأننا كنا نحرز وقوع النجاسة على أحد الطرفين وهذا معناه العلم بوقوع كلي النجاسة على العباءة فلو كان طرف النجاسة واقعاً هو الطرف الاول لكانت النجاسة قد ارتفعت يقيناً ، ولو كان طرف النجاسة هو الطرف الثاني لكانت باقية يقيناً إلا أنه لما لم نكن نعلم بطرف النجاسة الواقعي ولم يكن بالإمكان استصحاب النجاسة في الطرف الاول أو الثاني لعدم احراز وقوعه في أحدهما تعييناً يتعين ان

منجّزية العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة.

ومثال هذه الفرضية ما لو انعقد علم إجمالي بوطأ مائة شاة في ضمن ألف شاة، فأطراف العلم الإجمالي وان كانت كثيرة إلا أن مقدار ما هو معلوم بالاجمال كثير أيضاً، إذ أن نسبة ما هو معلوم بالاجمال الى أطراف العلم الإجمالي نسبة الواحد للعشرة، بمعنى أننا لو قسمنا الألف الى عشرات لكان مقدار ما هو معلوم بالاجمال هو الواحد من عشرة.

هذا هو حاصل المراد من شبهة الكثير في الكثير، فالكثير الاول معناه المعلوم بالاجمال، والكثير الثاني هو أطراف العلم الإجمالي. والبحث هنا عن أن افتراض كثرة ما هو معلوم بالاجمال في الشبهة غير المحصورة هل يقتضي منجّزية أطراف الشبهة غير المحصورة أو لا؟.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن ذلك بما حاصله: أنه بناء على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته في تحديد ما هو

الشبهات غير المحصورة، وحاصل المراد من هذه الفرضية:

هو أنه لو افترض انعقاد علم إجمالي في أطراف كثيرة وكان المعلوم بالاجمال كثيراً أيضاً، فهل أن كثرة الأطراف موجبة لسقوط العلم الإجمالي عن المنجّزية كما هو الحال في كل شبهة غير محصورة أو أن لهذا الفرض خصوصية باعتبار أنه وان كانت اطراف العلم الإجمالي غير محصورة إلا أن مقدار ما هو معلوم بالاجمال كثير أيضاً.

وتلاحظون أن هذه الفرضية مبنية على القول بسقوط المنجّزية عن العلم الإجمالي في موارد الشبهات غير المحصورة، إذ أنه بناء على منجّزية العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة لا معنى للبحث عن ثبوت المنجّزية وعدم ثبوتها في هذه الفرضية بل ان ثبوت المنجّزية للعلم الإجمالي حينئذ أولى منه في الصور الاخرى للشبهة غير المحصورة، فالبحث عن هذه الفرضية إذن مبني على القول بعدم

الاجمالي غير منجز في هذه الفرضية باعتبارها من صور الشبهة غير المحصورة.

٣٨٢ - شبهة الكعبي

الكعبي من علماء المعتزلة - كما قيل - وعندما يقال شبهة الكعبي في كتب الاصول فإنه يراد منها الشبهة التي أراد بها إثبات ان أفعال المكلف الإختيارية لا تخلو إما أن تكون واجبة أو محرمة، وليس ثمة فعل اختياري للمكلف يخلو عن هذين الحكمين، ولهذا تُعنون هذه الشبهة بشبهة انتفاء المباح، والمقصود من الإباحة هي الإباحة بالمعنى الأعم الشاملة للكرهة والإستحباب.

وحاصل المراد من الشبهة ان ترك الحرام يتوقف دائماً على فعل من الأفعال المباحة بالمعنى الأعم فيكون ذلك الفعل واجباً باعتبارها مقدمة لترك الحرام، وقرب هذه الدعوى بمقدمتين، كما أفاد السيد الخنوي رحمته :

المراد من الشبهة غير المحصورة تكون الشبهة غير المحصورة في هذه الفرضية منجزة لأطرافها، وذلك لأن هذه الفرضية تقتضي خروج موردها عن الشبهة غير المحصورة، إذ ان مناط الشبهة غير المحصورة بنظره هو ان يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عند ملاحظته موهوماً بنحو لا يعتد العقلاء بمثله، وفي هذه الفرضية لا يكون احتمال الانطباق موهوماً بنظر العقلاء بل ان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عند ملاحظته معتد به لدى العقلاء، وبهذا تكون الشبهة في هذه الفرضية شبهة محصورة.

وأما بناء على مسلك المحقق النائيني رحمته وان المناط في تحقق الشبهة غير المحصورة هو عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية فإن هذه الفرضية لا تحول دون صدق الشبهة غير المحصورة على المورد، وذلك لبقاء عجز المكلف عادة عن ارتكاب المخالفة القطعية. ومن هنا يكون العلم

المقدمة الاولى: ان المكلف لا يخلو حاله اما ان يترك الحرام أو ان يفعل الحرام، والحالة الاولى وهي ترك الحرام لا بداً وان تكون بواسطة القيام بفعل من الأفعال الاختيارية، وذلك لامتناع ان يخلو حال المكلف من فعل من الأفعال، وباعتبار افتراضه تاركاً للحرام يتعين ان ما عليه من فعل يكون واجباً، لتوقف ترك الحرام على الفعل الذي هو عليه. وبتعبير آخر: ان المكلف إما ان يشتغل بفعل الحرام وهذا لا كلام فيه، واما ان لا يشتغل بالحرام، وهذا لا يكون إلا بالإشتغال بفعل آخر، إذ يستحيل أن يخلو حال المكلف من فعل الحرام ومن فعل غير الحرام، فإذا افترضنا عدم اشتغاله بالحرام فهذا معناه اشتغاله بغير الحرام، وحينئذ يكون غير الحرام واجباً، إذ أنه لو لم يفعله لفعل الحرام حيث لا برزخ بين الحالتين، فالفعل غير المحرم واجب باعتباره الوسيلة الوحيدة لترك الحرام.

المقدمة الثانية: ان كل فعل اختياري فهو محتاج الى علة، واحتياجه الى علة لا يختص بحدوثه فحسب بل هو مفتقر الى العلة حدوثاً وبقاء.

وبتمامية هذه المقدمة يتضح ان ما ذكر في المقدمة الاولى من توقف ترك الحرام على فعل من الأفعال الاختيارية لا يختص بترك الحرام ابتداء بل ان ترك الحرام الممتد في عمود الزمان يحتاج دائماً الى علة، ومن هنا تكون الأفعال الاختيارية الطولية الواقعة في عمود الزمان كلها واجبة، وذلك لأن ترك الحرام بقاء متوقف عليها.

وبهذا البيان يثبت بنظر الكعبي ان أفعال المكلفين لا تخلو من واحد من الحكمين الحرمة أو الوجوب، فإذا لم يكن الفعل حراماً فهو واجب حتماً.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته عن هذه الشبهة بما ملخصه: ان ترك الضد «الحرام» ليس معلولاً الى وجود ضده بل هو إما معلول لعدم إرادته

شيء وجوب ضده المعاكسة لدعوى اقتضاء وجوب الشيء لحرمته ضده فجوابه مذكور في بحث مسألة الضد وإن الحكم لا يسري من أحد المتلازمين إلى الآخر.

٣٨٣ - الشبهة المصداقية

المراد من الشك بنحو الشبهة المصداقية هو الشك في مصداقية فرد لطبيعة ما على أن يكون منشأ الشك هو اشتباه الامور الخارجية لا أن يكون منشاؤه إجمال المفهوم للطبيعة .
مثلاً: لو قال المولى تصدق على فقير وشككنا إن زيدا فقير أو لا؟ فتارة يكون منشأ الشك هو اجمال المراد من مفهوم الفقير، وأنه من لا يملك قوت سنته أو قوت يومه، فنحن وان كنا نحزر ان زيدا يملك قوت يومه ولا يملك قوت سنته إلا أنه وبسبب إجمال مفهوم الفقير واحتمال اختصاصه بمن لا يملك قوت يومه يقع الشك في صدق مفهوم الفقير على زيد

وعدم وجود الداعي الى فعله، وهذا هو المعبر عنه بعدم المقتضي للفعل أي لفعل الحرام، فعدم فعل الحرام حين عدم إرادته ناشئ عدم المقتضي لوجود الحرام وليس ناشئاً عن وجود ضده وهو الفعل الإختياري.

وأما ان يكون ترك الضد «الحرام» ناشئاً عن وجود المقتضي لفعل ضده، فترك الضد «الحرام» ليس ناشئاً عن وجود الضد الآخر وأما هو ناشئ عن وجود المقتضي لفعل الضد الآخر أي ناشئ عن إرادة فعل الضد الآخر. ومن هنا لا يصح اسناد ترك الحرام الى وجود الفعل الإختياري بل ان ترك الحرام مستند في هذا الفرض الى إرادة فعل الضد الآخر والذي هو الفعل الإختياري المضاد لفعل الحرام. وهذا ما ثبت في بحث مسألة الضد فراجع.

هذا لو كان الكعبي يقصد من التوقف معلولية ترك الحرام للفعل الإختياري المضاد، وأما اذا كان يقصد من ذلك دعوى الملازمة بين حرمة

المراد من مفهوم الغناء الواقع متعلقاً للحرمة أو وقع الشك في مفهوم الإستطاعة والتي هي شرط من شرائط وجوب الحج أو في مفهوم الساتر والذي هو شرط من شرائط الصحة في الصلاة وهكذا.

والشبهة الناشئة عن اجمال المفهوم على قسمين :

الاول : هو أن يكون المفهوم دائراً بين معنيين أو معانٍ متباينة .

ومثاله قوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) ، فإن لفظ «القرء» يحتمل معنيين متباينين هما الطهر والحيض .

الثاني : أن يكون المفهوم دائراً بين معنيين أحدهما أعم مطلقاً من الآخر أي أحدهما أوسع دائرة من الآخر .

ومثاله قوله تعالى : ﴿فَتَقِيَّمُوا صَعِيداً﴾^(٢) ، فإن مفهوم الصعيد يدور بين السعة والضيق ، إذ أن المراد منه إما هو مطلق وجه الأرض أو هو خصوص التراب ، فبناءً على الاول يكون مفهوم الصعيد أوسع دائرة مما لو

لافتراض أنه يملك قوت يومه وان كان لا يملك قوت سنته إلا أن الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير لما كان منشأؤه اجمال المفهوم فإن الشبهة لا تكون مصداقية .

اما لو كان منشأ الشك في مصداقية زيد لعنوان الفقير هو الجهل بحاله فالشبهة حينئذٍ مصداقية ، بمعنى أنه لو كان المراد من مفهوم الفقير محددًا إلا أنه وقع الشك في فقر زيد بسبب عدم الإطلاع على أحواله وظروفه فإن الشبهة تكون عندئذٍ مصداقية ، وذلك لأنها نشأت عن اشتباه الامتور الخارجية .

٣٨٤ - الشبهة المفهومية

المراد من الشبهة المفهومية هو الشك الناشئ عن اجمال مفهوم من المفاهيم الواقعة موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي ، كما لو وقع الشك فيما هو المراد من مفهوم الفقير الواقع موضوعاً لوجوب الصدقة أو فيما هو

فلو كان المعنى الاول هو المتعين
لكان المورد الثاني ليس غناء محرماً،
ولو كان العكس لكان المورد الاول
ليس محرماً. وتلاحظون ان منشأ
الشك هو اشتباه المفهوم واجماله وان
نحو الشك ليس هو السعة والضيق وان
كان هذين المفهومين قدراً متيقناً وهو
مورد الالتقاء.

٣٨٥ - الشبهة المقرونة بالعلم
الإجمالي

تارة يقع الشك في شي من جهة أنه
واجب أو ليس بواجب، أو أنه حرام
أو ليس بحرام، أو أنه طاهر أو ليس
بطاهر وهكذا. والشك بهذا النحو
يعبر عنه بالشبهة البدوية، وقد
أوضحنا ضابطتها تحت عنوان الشبهة
البدوية.

وتارة يقع الشك في شي أنه واجب
مثلاً أو ليس بواجب ولكن يقترن
بهذا الشك علم إما بوجوب هذا الشي
أو وجوب شي آخر. فالشي الأول

كان المراد من مفهوم الصعيد هو المعنى
الثاني.

وهناك قسم ثالث يمكن إدخاله في
القسم الثاني وهو مالو دار أمر الشبهة
بين معنيين بينها عموم وخصوص من
وجه، فالتباين في مادتي الافتراق
للمعنيين.

ويمكن التمثيل له بمفهوم الغناء، فلو
افترضنا اجماله ودورانه بين معنيين،

الاول هو ترجيع الصوت الموجب
للطرب الفعلي، والثاني هو الترجيع
المناسب لمجالس اللهو وأهل الفسوق.
فورد الاجتماع بين هذين المعنيين هو
مالو أوجب ترجيع الصوت الطرب الفعلي
مع مناسبته لمجالس اللهو وأهل الفسوق.

وأما مورد افتراق المعنى الاول عن
الثاني فهو ما لو اتفق عدم مناسبة
ترجيع الصوت لمجالس اللهو رغم أنه
موجب فعلاً للطرب والخفة، وأما
مورد افتراق المعنى الثاني عن الاول
فهو مالو اتفق مناسبة الترجيع لمجالس
اللهو وأهل الفسوق إلا أنه لم يكن
موجباً للطرب الفعلي.

الكلّي هو اشتباه الامور الخارجيّة، فثبوت أصل الجعل للحكم الكلّي على موضوعه محرز والشك أنّها هو من جهة مصداقيّة المورد لموضوع الحكم الكلّي نتيجة الجهل بحال المورد.

وبتعبير آخر: إنّ متعلّق الشك في الشبهة الموضوعيّة هو الحكم ولكن بمرتبة المجعول والفعليّة وأمّا أصل الجعل فهو محرز ولا شبهة فيه، وهذا بخلاف الشبهة الحكميّة، فإنّ أصل الجعل في موردها غير محرز.

وبيان ذلك: إنّ الشك قد يكون في أصل جعل الحكم على موضوعه الكلّي، وهذا هو الشك في الحكم بمرتبة الجعل، وهو مورد الشبهة الحكميّة، ومثاله مالو وقع الشك في جعل الحرمة للعصير العنبي أو جعل الوجوب لصلاة الجمعة، ويعبر عن الحكم في مرتبة الجعل بالحكم الكلّي، وذلك تبعاً لموضوعه، لأنّه عادة ما يجعل على موضوع كليّ مقدر الوجود قابل للإنطباق على أفراده الكثيرين، ومن الواضح أنّ كليّة القضايا وشخصيتها

وإن كان مشكوك الوجوب إذا لوحظ بقطع النظر عن غيره ولكنّه إذا لوحظ منضمّاً إلى الشئ الآخر تولّد من ملاحظتها معاً علم إجمالي بوجوب أحدهما، هذه الفرضيّة هي المعبر عنها بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ومنشأ التعبير عنها بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي هو أنّ كلّ علم إجمالي منحلّ إلى حيثيّتين: الأولى: هي الشك في أطرافه، والثانية: هي العلم بالجامع بين الأطراف. فهي بلحاظ الحيثيّة الأولى شبهة، وبلحاظ الحيثيّة الثانية علم. ولما يزيد من التوضيح والتفصيل راجع عنوان العلم الإجمالي والتفصيلي.

٣٨٦ - الشبهة الموضوعيّة

المراد من الشبهة الموضوعيّة هي ما يكون متعلّق الشك في موردها عبارة عن انطباق الحكم الكلّي على واقعة شخصيّة ويكون منشأ الشك في مصداقيّة تلك الواقعة لموضوع الحكم

أي الشك في تحقق موضوع الحرمة للخمر، إذ إن الشك في مصداقية هذا المانع للخمر معناه الشك في انطباق طبيعة الخمر على هذا المانع.

وتلاحظون أن الشك في الفعلية يساوق الشك في الوقائع الخارجية الشخصية، وهذا هو معنى أن الشبهة الموضوعية عبارة عن الشك في الواقعة الجزئية. لأننا حينما نشك في خمرية هذا المانع أو في دخول الوقت فإن معنى ذلك هو الشك في مورد شخصي جزئي راجع «الشك في التكليف».

٣٨٧ - الشبهة الوجوبية

المراد من الشبهة الوجوبية هي الشبهة التي يكون متعلقها الوجوب، وهي تارة تكون حكمية وأخرى تكون موضوعية.

أما الشبهة الوجوبية الحكمية فهي ما لو كان متعلق الشك هو الوجوب الكلي، بمعنى الشك في أصل جعل

تابع لموضوع القضية، فإذا كان موضوعها كلياً كان الحكم بتبعها كلياً، وأما لو كان شخصياً فالحكم يكون عندئذ شخصياً.

ومن هنا قالوا إن الشك في الشبهات الحكمية متعلقه الحكم الكلي، وذلك لأننا نشك في حكم طبيعة الصلاة والتي هي موضوع كلي. فالشك في أصل الجعل شك في الحكم الكلي في مرتبة الجعل، وهو مورد الشبهة الحكمية.

وقد يكون الشك في الحكم بمرتبة الفعلية والمجمول وإن كان الحكم بمرتبة الجعل محرز، والشك في الحكم بمرتبة المجمول والفعلية هو مورد الشبهة الموضوعية، وذلك لأن الشك في الفعلية ينشأ عن الشك في تحقق موضوع الحكم الكلي، فالشك في فعلية الوجوب للحج على زيد ينشأ عن الشك في استطاعته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الوجوب، وكذلك الشك في حرمة هذا المانع إنما ينشأ عن الشك في خمريته أو عدمها

٣٨٨ - الشبهة غير المحصورة

العلم الإجمالي قد تكون أطرافه محصورة وقد لا تكون محصورة فمع انحصار أطراف العلم الإجمالي يكون منجزاً لتمام أطرافه، وأمّا مع عدم الإحصار فقد قيل بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، فالبحث عن العلم الإجمالي من جهتين:

الجهة الأولى: في تحديد ماهو المراد من الشبهة غير المحصورة.

الجهة الثانية: أن عدم انحصار أطراف الشبهة هل يقتضي سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي؟

وما يدخل في الغرض أنّما هو الجهة الأولى، فنقول: اختلفت الأقوال في تحديد المراد من الشبهة غير المحصورة، ونحن نستعرض ما عثرنا عليه من أقوال:

الأول: الشبهة غير المحصورة هي التي تكون أطرافها كثيرة جداً بحيث لو لاحظنا كل طرف من أطرافها على حدة لوجدنا أنّ احتمال كونه هو منطبق

الوجوب لطبيعة كليّة، كما لو وقع الشك في جعل الوجوب لطبيعة صلاة الجمعة.

وأما الشبهة الوجوبية الموضوعية فهي ما لو كان متعلق الشك هو الوجوب الجزئي، بمعنى أننا نحرز جعل الوجوب لطبيعة من الطبايع إلا أن الشك في الوجوب نشأ عن عدم احراز مصداقية مورد للطبيعة المحرز وجوبها، فلو كنا نحرز جعل وجوب

الصدقة على طبيعة الفقير إلا أننا شكنا في وجوب الصدقة على زيد

للشك في مصداقيته لطبيعة الفقير نتيجة الجهل بحالة مثلاً، فالشك ليس في جعل الحكم الكلي للطبيعة وأنما في انطباق الحكم المعلوم على هذا المورد.

ثم أنّ الظاهر عدم وقوع خلاف بين الفقهاء في أنّ الأصل الجاري في الشبهات الوجوبية الأعم من الحكمة أو الموضوعية هو البراءة الشرعية.

راجع «الشبهة الموضوعية» «الشك في التكليف» «الشك في المكلف به».

الجامع موهوماً .

فالضابطة لكون الشبهة غير محصورة هو ان تكون كثرة الأطراف مؤدية لضعف احتمال مطابقة كل طرف عند ملاحظته للواقع ، على أن يكون هذا الإحتمال من الضعف بحيث لا يعتد العقلاء بمثله . وهذا المعنى هو الذي تبناه الشيخ الأنصاري .

الثاني : وهو المنسوب للشهيد الثاني والمحقق الثاني وصاحب المدارك . ان ضابطة التعرف على الشبهة غير المحصورة هو البناء العرفي وان كلما عسر عدُّ أطرافه عادة فهو شبهة غير محصورة ، فالضابطة هي عسر العدِّ والإحصاء لا امتناعه .

الثالث : ان الشبهة غير المحصورة هي ما كانت موافقتها القطعية متعسرة على المكلف ، بمعنى ان الإمتثال القطعي الإجمالي بواسطة الإتيان بتمام الأطراف إذا كان متعسراً وكان منشأ العسر هو كثرة الأطراف فالشبهة غير محصورة .

الرابع : وهو المنسوب لكاشف

اللسام . وتبناه صاحب مفتاح الكرامة . وحاصله : ان ضابط الشبهة غير المحصورة هو ما يكون امتثال تمام أطرافها مؤدياً لترك الصلاة غالباً ، أو كان امتثال تمام أطرافها مؤدياً لترك أكل اللحم ولترك التزويج غالباً .

ولعله يشير بذلك الى ان أطراف الشبهة إذا كانت من الكثرة بحيث يكون الإمتثال لتمام الأطراف مفضياً عادة الى ترك ما ثبت وجوبه أو إباحته أو راجحيته بالضرورة فهي شبهة غير محصورة .

أو لعله يشير الى ان ضابط التعرف على الشبهة غير المحصورة هو افتراض اتصالها بشرط من شرائط الصلاة ، فلو كانت حين افتراضها وتنجزها مؤدية لترك الصلاة غالباً فهي شبهة غير محصورة .

مثلاً : لو كان المعلوم بالإجمال هو حرمة واحد من العصيرات الموجودة في البلاد فإن هذه الشبهة لا يكون امتثالها مؤدياً لترك الصلاة ، فلو ترك

محصورة وان لم يكن ممكناً عادة فهي شبهة غير محصورة.

مثلاً: لو علمنا بأن احدى أغنام البلد موطوءة للإنسان فإن الأكل من كل واحدة من أغنام البلد غير ممكن عادة، ومن هنا تكون الشبهة غير محصورة، وهذا بخلاف ما لو علمنا بوجود اطعام واحد معين من فقراء البلد إلا أنه غير مشخص فإن المخالفة القطعية في مثل هذه الصورة ممكن وذلك بواسطة ترك اطعام كل من هو واقع طرفاً في الشبهة.

فالشبهة غير المحصورة بناء على هذه الضابطة تكون مختصة بالشبهات التحريمية، إذ هي التي يتصور في موردها امكان المخالفة القطعية، وهذا المعنى ذهب اليه المحقق النائيني رحمته الله.

السادس: ان الضابط في الشبهة غير المحصورة هو الصدق العرفي، وهو يختلف باختلاف موارد الشبهة، فقد تكون شبهة ذات أطراف كثيرة بحيث يعسر عدّها ومع ذلك لا يرى العرف انها غير محصورة، كما لو علمنا باشتغال

المكلف تمام أفراد وأنواع العصور فإن ذلك لن يؤدي الى ترك الصلاة إلا أنه لو استبدلنا متعلق الشبهة بشيء يتصل بشرائط الصحة في الصلاة فإن وجدنا ان امتثالها يؤدي الى ترك الصلاة فهذه الشبهة تكون غير محصورة كما لو علمنا بفصبيّة بقعة من بقاع الأرض وكانت اطراف الشبهة في تمام بقاع الأرض.

الخامس: ان الشبهة غير المحصورة هي ما كانت مخالفتها القطعية غير ممكنة عادة، بمعنى ان المكلف لو أراد ارتكاب تمام الأطراف ليقطع بعد ذلك بمخالفة الواقع لما كان ذلك ممكناً.

وبهذا تكون الشبهة غير المحصورة مختصة بالشبهات التحريمية دون الوجوبية، إذ من الممكن مخالفة الشبهة الوجوبية مهما بلغت أطرافها من الكثرة، وذلك بترك مجموع الأطراف، وأما الشبهة التحريمية فخالفتها لا تكون إلا بواسطة ارتكاب تمام الأطراف، فلو كان ارتكابها جميعاً ممكناً عادة فهي شبهة

الفعليّة لهذه الأحكام فهو بمثابة العلة للحكم بمرتبة المجعول، أي هو بمثابة العلة لوصول الحكم مرحلة الفعليّة.

ومثال ذلك البلوغ والعقل والإستطاعة بالنسبة للحج، فإنّ وجوب الحج لا يكون فعلياً إلا بذلك، وهكذا الإيجاب والقبول بالنسبة للملكيّة والزوجيّة، فإنها وبوجودها الخارجي يؤثران في تحقق الملكيّة والزوجيّة.

ثمّ أنّه تعارف اطلاق شرائط المجعول على ما اعتبر وجوده مع الموضوع دخيلاً في تحقق الفعليّة للحكم، فكأنما شرائط المجعول خاصة بالقيود الدخيلة في تحقق الفعليّة للحكم ولا تشمل الموضوعات إلا أنّ ذلك غير مراد منهم، فشرائط المجعول هو كلّ ما يكون دخيلاً في تحقق الفعليّة للحكم، فلا يختصّ بالقيود.

وبتعبير آخر: إنّ شرائط المجعول هي موضوعات الأحكام بوجودها الخارجي، والمقصود من الموضوعات هو كلّ ما اعتبر دخيلاً في تحقق الفعليّة

صبرة من رز على حبة مفضوبة، وقد تكون شبهة لا يعسر عد أطرافها ومع ذلك تكون غير محصورة بنظر العرف.

٣٨٩ - شرائط الجعل والمجوعول

شرائط الجعل هي الملاكات المقتضية لجعل الاحكام على موضوعاتها المقدرة الوجود، وهذا معناه انّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فجعل الحكم ينشأ عن ملك في متعلقه، هذا الملك هو المعبر عنه بشرط الجعل. مركزية كونه

ومن هنا لا تكون شرائط الجعل قابلة للجعل والاعتبار، إذ أنّها عبارة عن المصلحة والمفسدة والشوق والإرادة والكرهة وهي امور واقعيّة تكوينيّة لا تخضع للجعل.

وأما شرائط المجعول فهي عبارة عن الموضوعات المجعول عليها الأحكام التكليفيّة والوضعيّة ولكن بوجوداتها الخارجيّة، فوجود الموضوعات خارجاً يؤثر في تحقق

للحكم، فالقيد المعتبر دخيلاً مع الموضوع في تحقق الفعلية جزء الموضوع روحاً وواقعاً.
ولمزيد من التوضيح راجع عنوان « الشرطية والسببية والمانعية ».

٣٩٠ - شرط الاتصاف

إذا كان الشيء دخيلاً في اتصاف الفعل بالملاك والمصلحة فهو من شروط الاتصاف أي من شروط اتصاف الفعل بالملاك.

فالدواء مثلاً يكون نافعاً للمريض دون غيره، فحينما لا يكون الشخص مريضاً فإن الدواء لا يكون نافعاً له بل قد يكون ضاراً له، فالمرض إذن دخيل في اتصاف شرب الدواء بالمصلحة، لذلك كان المرض شرط في الاتصاف، أي شرط في اتصاف شرب الدواء بالمصلحة والملاك.

وكذلك بالنسبة للشراب المسكر فإن اتصاف شربه بالمفسدة نشأ عن إسكاره، فالإسكار إذن من شروط

الاتصاف بالملاك.

ولأن أحكام الله عز وجل تابعة للملاكات وجوداً وعدمياً كان ذلك مقتضياً لأن تكون شروط الاتصاف بالملاك دخيلة في ثبوت الحكم لموضوعه، بمعنى أن الموضوع إذا انتفى عنه الملاك فإن ذلك ينتج انتفاء الحكم عنه.

ولأن إرادة جعل الحكم على موضوعه منوطة بإدراك احتمال الموضوع على الملاك كان ذلك معناه أن شرط الاتصاف دخيل بوجوده العلمي في انقذاح الإرادة لجعل الحكم.

فما لم يعلم باتصاف الموضوع بالملاك فإنه لن تنقذح في نفسه إرادة جعل الحكم، فشرط الاتصاف دخيل في تحقق الإرادة لجعل الحكم ولكن بوجوده العلمي، بمعنى أن الشيء قد يكون واجداً للملاك إلا أنه لا ينتج انقذاح الإرادة للحكم لعدم العلم باتصاف الموضوع بالملاك، فشرط الاتصاف دخيل في انقذاح الإرادة ولكن لا بوجوده الخارجي بل بوجوده العلمي.

٣٩١ - شرط الترتب

المراد من شرط الترتب هو كلاً
شرط يتوقف استيفاء الملاك
والمصلحة عليه .

فالمصلحة المشتمل عليها الموضوع
والتي كانت سبباً في جعل الحكم عليه
قد لا يمكن تحصيلها واستيفاؤها إلا
على تقدير خاص، هذا التقدير
الخاص والمعين هو الذي يعبر عنه
بشرط الترتب أي شرط ترتب
المصلحة من الفعل .

فالدواء مثلاً يكون واجداً
للمصلحة بالنسبة لخصوص المريض،
لذلك كان المرض من شروط اتصاف
الدواء بالمصلحة إلا أن هذه المصلحة
المشتمل عليها الدواء قد لا يمكن
استيفاؤها منه إلا حينما يشربه المريض
بكيفية خاصة، فحينما لا يلتزم المريض
بهذه الكيفية فإن المنفعة المنتظرة من
الدواء لا تترتب ولا تتحقق . وهذا لا
يعني أن الدواء ليس ذا مصلحة، فهو
واجد لها بقطع النظر عن استعمال

ولذلك لا تحصل للمريض إرادة
لشرب الدواء إذا لم يكن يعلم أنه
مريض وقد يريد شرب الدواء لا لأنه
مريض واقعاً بل لتوهمه بأنه مريض .
ولأن شرط الاتصاف دخيل

بوجوده العلمي في انقذاح الإرادة كان
ذلك مقتضياً لأن يكون دخيلاً في
جعل الحكم على موضوعه لأن جعل
الحكم على موضوع مقدر لا يكون إلا
عن إرادة الجعل وإرادة الجعل متوقفة
على إدراك اتصاف الموضوع - المراد
جعل الحكم عليه - بالملاك .

ولأن الحكم قد جعل على موضوع
قدر له أن يكون متصفاً بالملاك كان
ذلك معناه توقف فعلية الحكم على
وجود الموضوع المتصف بالملاك خارجاً .

فالنتيجة أن شرط الاتصاف
بالملاك دخيل في إرادة الحكم وجعله
وفعليته، فهو دخيل بوجوده العلمي
في الإرادة والجعل ودخيل بوجوده
الخارجي في الحكم بمرتبة المجعول
والفعلية .

غير متحققة، غايته أن الامتثال لا يكون إلا حينما يحصل العبد شروط الترتب.

وبذلك يتضح أن شروط الترتب هي المعبر عنها بقيود الواجب. فالصلاة عند الزوال مثلاً لما كانت واجدة للملاك كان ذلك سبباً في إرادة جعل الوجوب عليها وسبباً في إنشاء الوجوب، وكان تحقق الزوال خارجاً سبباً في صيرورة الوجوب فعلياً.

إلا أن استيفاء الملاك من الصلاة لا يتم إلا حينما يكون المكلف متطهراً، فالطهارة هي شرط الترتب لكن ذلك لا يعني كونها سبباً في اشتغال الصلاة على المصلحة بل إن الصلاة واجدة للمصلحة بقطع النظر عن امتثال المكلف وعدم امتثاله وبقطع النظر عن تحصيل المكلف للطهارة وعدم تحصيله لها، ولذلك فهي ليست سبباً في إرادة إنشاء الجعل وليست سبباً في الجعل كما أنها ليست سبباً في تحقق الفعلية لوجوب الصلاة، فالمكلف مسئول عن الصلاة عند تحقق الزوال

المريض وعدم استعماله إلا أنه إذا أراد الانتفاع منه لزمه استعماله بكيفية خاصة كأن يشربه قبل النوم أو بعد الطعام، هذه الكيفية هي المعبر عنها بشرط الترتب.

وبذلك يتضح أن شرط الترتب لا يكون دخيلاً في وجود الملاك، لأن اشتغال الموضوع على الملاك ثابت بقطع النظر عن شرط الترتب، أي اتصاف الدواء بالمصلحة ثابت بقطع النظر عن استعمال المريض له بالكيفية الخاصة أو عدم استعماله.

وكذلك لا يكون شرط الترتب دخيلاً في انقذاح الإرادة في النفس للقيام بالفعل الواجد للملاك، بل إن المريض أو المشرع تحصل منه الإرادة بقطع النظر عن شروط الترتب.

وهكذا الحال فيما يتصل بالحكم بمرتبة الجعل، فالمولى ينشئ جعل الحكم على الفعل الواجد للملاك دون تقييده بشروط الترتب، وإذا تحقق موضوع الحكم خارجاً أصبح الحكم فعلياً حتى حينما تكون شروط الترتب

يقطع النظر عن تحصيل الطهارة، نعم هو إذا أراد الخروج عن عهدة التكليف فلا بد وأن يأتي بحصة خاصة للصلاة وهي الصلاة عن طهارة.

فشروط الترتب تنتج تخصيص المطلوب بحصة خاصة وهي الحصة الواجدة لتلك الشروط، لذلك يجب على المكلف - حين يصبح التكليف فعلياً - السعي لتحصيل شروط الترتب حتى يتمكن من تحصيل المطلوب (الواجب).

وخلاصة الكلام أن شروط الترتب هي قيود الواجب التي يلزم المكلف تحصيلها.

٣٩٢ - الشرط المتقدم

والمتأخر والمقارن

ذكروا أن القيود أو قل المقدمات الخارجية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، قيود مقارنة وقيود متقدمة وقيود متأخرة، ويُعبّر عن الأولى بالشرط المقارن وعن الثانية بالشرط المتقدم

وعن الثالثة بالشرط المتأخر، وهذا التقسيم تقسيم لقيود الوجوب «الحكم» ولقيود الواجب أي متعلق الحكم.

والمراد من الشرط المقارن هو القيد المأخوذ بنحو يكون متحداً زماناً مع المقيد، وهو تارة يكون راجعاً إلى الحكم واخرى يكون راجعاً إلى متعلق الحكم، فالقيد أو الشرط الراجع للحكم هو القيد الذي يكون تحققه موجباً لتحقيق الفعلية للحكم بحيث لا تكون ثمة فاصلة زمنية بين تحقق القيد خارجاً وبين تحقق الفعلية للحكم.

ويمكن التمثيل لذلك بزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر.

والشرط المقارن الراجع لمتعلق الحكم هو القيد المأخوذ على نحو تكون صحة الواجب منوطة بتواجده في زمان أدائه بمعنى أن لا يكون الواجب فاقداً للشرط حين أدائه.

ويمكن التمثيل للشرط المقارن للواجب بالإستقبال والساتر والكون

على طهارة، فإن كل هذه الشروط من الشروط المقارنة للصلاة والتي هي متعلّق الحكم بوجود الصلاة.

وأما المراد من الشرط المتقدّم فهو القيد الذي أخذ بنحو يكون متقدّماً على المقيّد، أي يلزم أن يكون وجوده قبل وجود المقيّد به، وهو أيضاً تارة يكون راجعاً إلى الحكم وأخرى يكون راجعاً لمتعلّق الحكم.

فالقيد أو الشرط المتقدّم الراجع للحكم هو القيد الذي افترض على نحو تكون فعلية الحكم متأخرة عنه. ومثاله الاستطاعة بناء على أن الفعلية لوجوب الحج إنما تكون بعد تحقق أشهر الحج.

والشرط المتقدّم الراجع لمتعلّق الحكم هو القيد الذي أخذ على نحو يكون متقدّماً على أداء الواجب بحيث لا يكون المتعلّق واجداً لشرط الصحة ما لم يتحقّق القيد أولاً.

ومثاله الطهارات الثلاث بالنسبة للصلاة والطوف، فإنها أخذت متقدّمة عليها.

وأما الشرط المتأخّر فهو القيد الذي أخذ على نحو يكون متأخراً عن زمان المقيّد.

فالشرط المتأخّر الراجع للحكم هو القيد المتأخّر زماناً عن الحكم والموجب لفعلية من حين وقوع متعلّقه، ويمكن التمثيل له بعقد الفضولي بناء على الكشف الحقيقي، وذلك لأنه بناء على الكشف تكون إجازة المالك موجبة لنفوذ العقد من حين وقوعه، فتكون الإجازة المتأخرة شرطاً في نفوذ ما وقع من عقد في زمن متقدم، بمعنى أن الشارع اعتبر نفوذ العقد متحققاً من أول وقوع العقد متى ما تحققت الإجازة المتأخرة، فتكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم.

وبتعبير آخر: تكون الإجازة من الشروط الراجعة للحكم بصحة العقد والذي هو حكم وضعي، والتي تعني اعتبار الشارع ترتب الأثر، وقد قلنا في بحث الصحة أن الصحة في المعاملات تعني اعتبار الشارع ترتب

المفهوم في الجمل الشرطية، وقد أفيد هناك أن الجملة الشرطية لا تكون ظاهرة في المفهوم إلا حينما يكون موضوع الحكم متقرراً أو منحفظاً بقطع النظر عن الشرط.

وبيان ذلك:

أن الشرط في الجملة الشرطية على

قسمين:

القسم الأول: هو الشرط الذي

يثبت لموضوع الحكم مع إمكان زواله

عن الموضوع ورغم ذلك يبقى

الموضوع منحفظاً.

وبتعبير آخر: يكون الشرط

واسطة في ثبوت الحكم للموضوع

المتقرّر في مرحلة سابقة عن عروض

الشرط عليه، فلذلك لا يكون للشرط

دخل في وجود الموضوع، بل إنه إذا

اتفق عروضه على الموضوع يثبت

الحكم للموضوع، مثلاً: «إذا كان زيد

فقيراً فتصدّق عليه» فوجوب

التصدّق ثبت لموضوعه وهو زيد

بواسطة عروض الشرط عليه، وهذا

الموضوع متقرّر وثابت بقطع النظر عن

الأثر على المعاملة.

أما الشرط المتأخّر الراجع لمتعلّق

الحكم فهو القيد الذي أخذ على نحو

يكون متعلّق الحكم منوطاً أداؤه على

الوجه المطلوب بتحقيق ذلك القيد

متأخراً عن تحقق المتعلّق

«الواجب».

ويمكن التمثيل له بغسل المستحاضة

الليلي، فإنه شرط في صحته الصوم

الواقع في النهار المتقدّم، والمراد من

الصحّة هنا هو مطابقة المأتي به

للمأمور به، فلا تتحقّق مطابقة الصوم

المأتي به للمأمور به ما لم تغتسل

المستحاضة في الليل الذي صامت

نهاره.

هذا هو حاصل المراد من الشروط

المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة.

٣٩٣ - الشرط المسوق لبيان

تحقّق الموضوع

يتمّ البحث في علم الأصول عن

هذا العنوان عند التصدي لبيان ما ينتج

الشرط، فهو لا يُساوي الشرط وجوداً وِعِدماً، فقد يوجد زيد ولا يكون فقيراً، وقد يثبت له الفقر ثم يزول عنه.

فإذا كانت علاقة الشرط بموضوع الحكم من هذا القبيل فالجملة الشرطية لها مفهوم.

القسم الثاني: هو الشرط الذي يكون مساوياً لموضوع الحكم وجوداً وِعِدماً، فحيثما وجد الشرط وجد معه الموضوع، وحيثما انعدم الشرط انعدم معه الموضوع، فليس للموضوع تقرّر وثبوت في صورتَي وجود الشرط وِعِدمه، وهذا النحو من الشروط في الجمل الشرطية هو المعبر عنه بالشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وهو قد يكون غير الموضوع إلا أنه مساوٍ للموضوع في الوجود والعدم وقد يكون هو عين الموضوع، وفي كلا الحالتين لا يكون للجملة الشرطية مفهوم وذلك لأنّ المفهوم - كما قلنا - هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، فإذا كان الموضوع منتفياً بانتفاء الشرط أو كان الشرط هو الموضوع فأبى موضوع نبحث عن انتفاء الحكم عنه، وهل هو إلا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. وبعبارة أخرى: إن الثمرة التي نستفيدها من المفهوم هي أن الحكم في ظرف انتفاء الشرط منتفٍ عن الموضوع فإذا لم يكن هناك موضوع في ظرف انتفاء الشرط فلا حاجة للمفهوم في إثبات انتفاء الحكم لأنّ الحكم في مثل هذه الحالة منتفٍ حتماً لتبعية الأحكام لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاءً، نعم لو كان للموضوع تقرّر وثبوت حتّى في ظرف انتفاء الشرط يكون للمفهوم فائدة إذ قد ينتفي الشرط ولا ينتفي الحكم عن الموضوع فيكون دور المفهوم هو إثبات انتفاء الحكم عن موضوعه في ظرف انتفاء الشرط.

ويمكن التمثيل للشرط المساوي للموضوع بهذا المثال: «إن رزقت ولداً فاختنه» فإن الموضوع مساوٍ للشرط المعلق عليه الأمر بالختن وهو

القسم الثاني: هو الشرط الذي يكون مساوياً لموضوع الحكم وجوداً وِعِدماً، فحيثما وجد الشرط وجد معه الموضوع، وحيثما انعدم الشرط انعدم معه الموضوع، فليس للموضوع تقرّر وثبوت في صورتَي وجود الشرط وِعِدمه، وهذا النحو من الشروط في الجمل الشرطية هو المعبر عنه بالشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وهو قد يكون غير الموضوع إلا أنه مساوٍ للموضوع في الوجود والعدم وقد يكون هو عين الموضوع، وفي كلا الحالتين لا يكون للجملة الشرطية مفهوم وذلك لأنّ المفهوم - كما قلنا - هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، فإذا كان

القسم الثاني: هو الشرط الذي يكون مساوياً لموضوع الحكم وجوداً وِعِدماً، فحيثما وجد الشرط وجد معه الموضوع، وحيثما انعدم الشرط انعدم معه الموضوع، فليس للموضوع تقرّر وثبوت في صورتَي وجود الشرط وِعِدمه، وهذا النحو من الشروط في الجمل الشرطية هو المعبر عنه بالشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وهو قد يكون غير الموضوع إلا أنه مساوٍ للموضوع في الوجود والعدم وقد يكون هو عين الموضوع، وفي كلا الحالتين لا يكون للجملة الشرطية مفهوم وذلك لأنّ المفهوم - كما قلنا - هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، فإذا كان

القسم الثاني: هو الشرط الذي يكون مساوياً لموضوع الحكم وجوداً وِعِدماً، فحيثما وجد الشرط وجد معه الموضوع، وحيثما انعدم الشرط انعدم معه الموضوع، فليس للموضوع تقرّر وثبوت في صورتَي وجود الشرط وِعِدمه، وهذا النحو من الشروط في الجمل الشرطية هو المعبر عنه بالشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وهو قد يكون غير الموضوع إلا أنه مساوٍ للموضوع في الوجود والعدم وقد يكون هو عين الموضوع، وفي كلا الحالتين لا يكون للجملة الشرطية مفهوم وذلك لأنّ المفهوم - كما قلنا - هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، فإذا كان

أن يرزق المكلف ولداً.

فإن عدم رزق الله المكلف للولد معناه عدم الولد أي عدم الموضوع، وبهذا ينتفي الحكم وهو الأمر بالختم بانتفاء موضوعه وهو الولد، وذلك لتبعية الأحكام لموضوعاتها وليس انتفاء الحكم بسبب المفهوم إذ أن المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع الموجود عند انتفاء الشرط.

٣٩٤ - الشرط من أجزاء العلة

ذكروا أن أجزاء العلة أربعة، المعد والشرط والمقتضي وعدم المانع، ونبين في المقام المراد من الشرط.

ذكر الفلاسفة أن الشرط عبارة عن الكيفية الخاصة التي إذا توفّر عليها المقتضي أثر أثره، بمعنى أن الشيء قد يكون له اقتضاء التأثير شأنه إلا أن فعلية تأثيره تكون منوطة بتكيفه بكيفية خاصة، هذه الكيفية هي المعبر عنها بالشرط.

ويمكن التمثيل لذلك بالفاعل

المختار، فإنه بنفسه مقتضى لصدور الفعل الإختياري عنه إلا أن فعلية صدور الفعل منه عن اختيار منوطة بالعلم، فلا بد أولاً من تصوّر الفعل وتصور فائدته ثم التصديق والإذعان بذلك، وعندئذ يؤثر المقتضي - وهو فاعلية الفاعل - أثره والذي هو الفعل الإختياري، وكل فعل يصدر عن الإنسان لا يكون عن علم لا يكون فعلاً إختيارياً، ولهذا لا يقال عن حركة النائم أنها إختيارية.

كما أن الشرط قد يُطلق على الشيء الموجد للكيفية الخاصة المصححة لتأثير المقتضي لأثره، فيطلق الشرط على تقريب الخشبة من النار حتى تؤثر النار أثرها، وهو الإحراق. ثم أنهم قد ذكروا للشرط قسمين: القسم الأول: الشرط من جهة الفاعل، وهو الموجب لفعلية تأثير الفاعل أثره، فالشيء الذي إذا توفر عليه الفاعل صار قادراً على إيجاد أثره هو المعبر عنه بالشرط من جهة الفاعل أو شرط فاعلية الفاعل.

عن علته هو الجزء الاخير من العلة كما
أفاد ذلك السيد الخوئي رحمته.

٣٩٥- الشرطية والسببية والمانعية

ذكر الشيخ صاحب الكفاية رحمته ان
الشرطية والسببية والمانعية الراجعة
للتكليف غير قابلة للجعل لا بنحو
الإستقلال ولا بالتبع، ومن هنا لا
تكون من الأحكام الوضعية.

وأورد عليه السيد الخوئي رحمته بأن
ذلك إنما يتم في أسباب وشرائط
وموانع الجعل فإنها امور واقعية ثابتة
في نفس الأمر ولا تخضع للجعل
والإعتبار، وذلك لأن أحكام الله جل
وعلا تابعة للمصالح والمفاسد
والملاكات الواقعية، فاشتغال فعل على
مصلحة واقعية يكون سبباً في جعل
حكم متناسب مع مستوى المصلحة
المشتمل عليها ذلك الفعل على أن لا
يكون ثمة مانع يزاحم تلك المصلحة
المتعلقة بالفعل، ولو كانت تلك
المصلحة منوطة بشرط واقعي فإن

ومثاله: الضوء بالنسبة للعين فإنه
شرط فاعليتها للرؤية، فالعين لا تؤثر
أثرها وهو الرؤية ما لم تكن ثمة
اضاءة، ومن هنا قالوا ان الشرط
مكمل لفاعلية الفاعل.

القسم الثاني: الشرط من جهة
القابل، والقابل هو المحل الذي
يستقبل الفيض من العلة. والشرط
من جهة القابل هو الشيء الذي إذا
توفر عليه القابل صار مؤهلاً
لإستقبال الفيض من العلة، ويمكن
التمثيل له ببيوسة الخشبة، فالخشبة
هي القابل للإحتراق والبيوسة شرط
في تأهل الخشبة للإحتراق.

والمتحصّل ان الشرط هو المصحح
لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل،
ولذلك لا يلزم أن يكون وجوده
مزامناً لوجود المعلول، فقد يتقدم
الشرط زماناً على المعلول، وهذا لا
يعني تخلف المعلول عن علته، إذ ان
الذي يلزم أن يكون مزامناً لوجود
المعلول ويكون تقدّمه زماناً على
وجود المعلول موجباً لتخلف المعلول

جعل الحكم على ذلك الفعل منوط بتوفره على الشرط .

فإذن أسباب وموانع وشرائط الجعل أمور تكوينية واقعية غير قابلة للجعل والإعتبار فلا تكون من سنخ الأحكام الوضعية إلا أن دعوى صاحب الكفاية لا يمكن قبولها في أسباب وشرائط وموانع المجعول أي الحكم بمرتبة الفعلية، فإنه لا ريب في كونها من المجعولات الشرعية .

وبيان ذلك : أن فعلية التكليف منوطة بتحقق موضوعه خارجاً، وذلك مستفاد من جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية، بمعنى جعلها على موضوعاتها المقدرة الوجود، وهذا يقتضي اعتبار الشارع الحكم على عهدة المكلف في ظرف تحقق موضوعه خارجاً، إذ أن الشارع لاحظ الموضوع وقدره وجعل عليه الحكم واعتبر المكلف مسئولاً عن امتثال الحكم لو اتفق تحقق الموضوع - المقدر - خارجاً .

فمسئولية المكلف عن الحكم في

ظرف تحقق الموضوع خارجاً إنما نشأ عن اعتبار الشارع، وحينئذ نقول : إن الشارع قد يعتبر الحكم بمجرد تحقق الموضوع خارجاً، وهذا هو معنى إطلاق الحكم والتكليف، وقد يعتبر الحكم على المكلف في ظرف احتمال الموضوع على قيد زائد، وهذا القيد هو المعبر عنه بالشرط والذي يقتضي أن يكون الحكم مقيداً بعد أن كان مطلقاً في الفرض السابق . وقد يعتبر الحكم على المكلف في ظرف انعدام شيء عن الموضوع، أي في ظرف عدم اتصاف الموضوع بشيء، وهذا هو المانع الموجب لكون الحكم مقيداً بعدم وجود ذلك الشيء مع الموضوع .

فالمتصف بالإطلاق والتقييد بالشرط أو المانع هو الحكم في مرتبة الفعلية، ولاحظتم أن ذلك إنما نشأ عن اعتبار الشارع، وهذا هو المصحح لدعوى أن الشرطية والمانعية من المجعولات الشرعية حيث أتضح مما تقدم أن الشرطية والمانعية ليستا أكثر من اعتبار فعلية التكليف مقيدة

الأحكام التكليفية ويستعملون السببية في القيود المأخوذة في الأحكام الوضعية، بمعنى أن الحكم إذا كان من سنخ الأحكام التكليفية فكل شيء اعتبر دخيلاً في تحقق الفعلية لذلك الحكم يُعبر عنه بالشرط، ولهذا يُعبرون عن الإستطاعة ودخول الوقت بالشرط.

أما لو كان الحكم من سنخ الأحكام الوضعية فكل شيء اعتبر دخيلاً في تحقق الفعلية لذلك الحكم يُعبر عنه بالسبب، ولهذا يُعبرون عن الحيابة بأنها سبب للملكية وبأن موت المورث سبب لاستحقاق الوارث للميراث وأن غسل الأخبات سبب في التطهير وهكذا.

والمحصل أن السببية والشرطية والممانعة الراجعة للحكم بمرتبة المجعول أحكام وضعية، والأول والثاني منتزعان عن اعتبار الشارع التكليف منوطاً بوجود شيء في الموضوع، والممانعة منتزعة عن اعتبار التكليف منوطاً بعدم شيء مع الموضوع.

بوجود شيء مع الموضوع أو بانعدام شيء عن الموضوع.

فالشرطية والممانعة منتزعتان عن اعتبار الشارع فعلية الحكم منوطة بوجود شيء مع الموضوع أو عدم شيء عن الموضوع، فحينما يقول الشارع «المكلف المستطيع يجب عليه الحج» ينتزع العقل عن ذلك شرطية الإستطاعة لتحقق الفعلية للحج، فالشرطية انتزعت عن اعتبار الفعلية لوجوب الحج منوطة بأئصاف الموضوع «المكلف» بالاستطاعة.

وحينما يقول الشارع «المرأة الحائض لا تجب عليها الصلاة» تنتزع عن ذلك ممانعة الحيض لفعلية الوجوب للصلاة، فالممانعة انتزعت عن اعتبار الشارع الفعلية لوجوب الصلاة منوطة بعدم التحيض للمرأة والتي هي موضوع التكليف.

ثم أنه لا فرق بين الشرطية والسببية فكلاهما يُعبران عن معنى واحد، غايته أن الفقهاء يستعملون الشرطية في القيود المأخوذة في

باشتغال الذمّة، وذلك لأنّ العلم بالتكليف بمرتبة الجعل معناه العلم بجعل التكليف على موضوعه المقدّر الوجود، والموضوع بوجوده العلمي التصوري لا يستوجب اشتغال الذمّة بالحكم المجعول عليه، فالإشتغال اليقيني منوط بالعلم بوصول التكليف لمرحلة الفعلية، ولا يصل التكليف لمرحلة الفعلية ما لم يعلم المكلف بتحقق موضوع التكليف خارجاً.

والمقصود من العلم بالتكليف والعلم بوصوله لمرحلة الفعلية هو الأعم من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فلو علم المكلف بالتكليف وعلم بوجود موضوعه خارجاً إلا أنّ الموضوع تردد بين طرفين أو أكثر فإنّ التكليف حينئذ يكون فعلياً، إذ لا يعتبر في فعلية التكليف تشخيص الموضوع بل يكفي العلم بوجوده خارجاً ولو لم يكن متشخصاً لدى المكلف.

فلو علم المكلف بوجوب اطعام الفقير وعلم بوجود الفقير خارجاً إلا

هذا بالنسبة للشرطيّة والسببيّة والمانعيّة الراجعة للحكم، وأمّا ما هو الراجع منها للمكلف به «متعلّق الحكم» فهي منتزعة عن اعتبار شيء في المكلف به أو اعتبار عدمه فيه، فحينما يقول الشارع «صلّ عن سائر واستقبال» فإنّ العقل ينتزع عن ذلك شرطيّة الإستقبال للصلاة، فالشرطيّة انتزعت عن اعتبار شيء في الأمور به وهي الصلاة.

وحينما يقول الشارع «لا تصلّ فيها لا يؤكل لحمه» ينتزع العقل عن ذلك مانعيّة الإشتغال على ما لا يؤكل لحمه للمأمور به.

٣٩٦ - الشغل اليقيني يستدعي

الفراغ اليقيني

المراد من الشغل اليقيني هو العلم باشتغال الذمّة بالتكليف، وهذا لا يكون إلا في حالات العلم بوصول التكليف لمرحلة الفعلية، إذ إنّ العلم بالتكليف بمرتبة الجعل لا يقتضي العلم

وأما مورد القاعدة فهو مالو كان الشك من جهة تحقق الإمتثال مع القطع بأصل التكليف وفعليته أو ما يقوم مقام القطع من أماررات معتبرة، والمراد من القطع بأصل التكليف هو الأعم من القطع التفصيلي والقطع الإجمالي. ويتضح ذلك بملاحظة ما ذكرناه تحت عنوان «الشك في المكلف به».

٣٩٧ - الشك

يستعمل الأصوليين عنوان الشك في مطلق الإحتمال الذي لم يرق لمستوى الظن المعتبر، وبذلك يكون الشك في استعجالاتهم صادقاً على الشك المنطقي والذي تتساوى فيه كفتا الاحتمال، كما هو صادق على الإحتمال المنطقي والذي هو الطرف الأضعف من الاحتمالين المتقابلين، كما أنه يصدق على بعض أفراد الظن المنطقي والذي هو الطرف الأقوى من الاحتمالين المتقابلين، نعم الشك الأصولي متباين

أنه مردد بين خمسة أشخاص فإنه لا ريب في تحقق الفعلية لوجوب الإطعام، وذلك للعلم بتحقيق موضوعه خارجاً وهو وحده مناط الفعلية.

وبهذا يتضح أن المراد من الشغل اليقيني هو العلم باشتغال الذمة من غير فرق بين أن يكون العلم تفصيلاً أو اجمالاً.

وأما المراد من قولهم «يستدعي الفراغ اليقيني» فهو اقتضاء الشغل اليقيني للخروج عن عهدة التكليف يقيناً، بمعنى أن اشتغال الذمة بالتكليف يقيناً يقتضي عقلاً الإمتثال القطعي، فلا يخرج عن التكليف اليقيني إلا الإمتثال اليقيني.

وأما منشأ الإستدعاء والإقتضاء فهو ما يُدركه العقل من منجزية التكليف المحتمل إذا لم يكن ثمة مؤمن عقلي أو شرعي عنه، ومن الواضح أن الأصول المؤمنة كالبراءة الشرعية والعقلية لا تجري في مورد القطع بفعلية التكليف والشك في الخروج عهده.

هو وجوده أو أنَّ المعتر هو عدمه ،
فهنا علم اجمالي جامع هو اعتبار ذلك
الشيء ، ومتعلِّقه مردد بين طرفين ، إمَّا
اعتبار الوجود وإمَّا اعتبار العدم ، فلو
كان المعتر واقعاً هو الوجود فهذا
معناه جزئية ذلك الشيء للمركب
الواجب ، ولو كان المعتر هو العدم
فهذا معناه مانعية وجود ذلك
لِلواجب ، ومن هنا عبَّر عن هذه
الحالة بالشك بين الجزئية والمانعية .

ومثاله : مالو علم المكلف باعتبار
السورة في الصلاة إلا أنه شك من جهة
أنَّ المعتر هل هو وجود السورة في
الصلاة أو أنَّ المعتر هو عدم السورة
في الصلاة فيكون وجودها مانعاً عن
صحَّة الصلاة ، وقد تعرضنا لهذا
البحث تحت عنوان « دوران الأمر بين
الشرطيَّة والجزئية والمانعية » .

وكيف كان فلا إشكال في عدم
وجوب الموافقة القطعية لو اتَّفَق ان
كان لِلواجب حصَّة واحدة ، أي ليس
ثمَّة حصَّة اخرى لِلواجب لا في طولها
ولا في عرضها ، كما لو اتَّفَق ضيق

للظن المعتر أعني الظن الذي قام
الدليل القطعي على حجَّيته ومنجزيته
واعتباره كاشفاً عن الواقع .

وفي كل مورد استعمل فيه
الأصوليين الشك في مقابل الظن
المنطقي فإنه يكون مكتنفاً بقرينة تدل
على ذلك وإلا فالمتعارف في
استعمالاتهم هو إطلاق عنوان الشك
على مطلق الاحتمال الذي لم يرق
لمستوى الظن المعتر .



٣٩٨ - الشك الساري

والشك الطارئ

وقد أوضحنا المراد منها تحت
عنوان « قاعدة اليقين » وعنوان
« اليقين والشك » .

٣٩٩ - الشك بين الجزئية والمانعية

وتصوير هذه الحالة هو أنه قد يتَّفَق
العلم باعتبار شيء في مركب واجب
إلا أنَّ الشك يقع من جهة أنَّ المعتر هل

قدرة المكلف على المخالفة القطعية
لافتراض أن متعلق العلم الإجمالي
مردد بين الوجود والعدم، وهذا معناه
التردد بين وجوب الفعل أو وجوب
الترك، ومن الواضح أن المكلف لا
يتمكن معه من المخالفة القطعية، فإما
أن يفعل وإما لا يفعل، وإذا كان كذلك
فالأصل الجاري في المقام هو البراءة.

٤٠٠ - الشك في التكليف

المراد من الشك في التكليف هو
الشك في الحكم الشرعي، غايته أن
الشك في الحكم الشرعي تارة يكون
شكاً في أصل الجعل واخرى يكون
الشك في المجمعول، بمعنى أن الشك تارة
يكون شكاً في جعل الشارع حكماً
لموضوع وهو مورد الشبهة الحكمية،
واخرى يكون شكاً في تحقق موضوع
الحكم خارجاً مع احراز جعله
لموضوعه، وهذا معناه الشك في بلوغ
الحكم - المعلوم جعله - مرحلة
الفعلية، وهذا لا يكون إلا من جهة

الوقت بحيث لا يسع إلا لصلاة
واحدة، فالمتعين في مثل هذه الصورة
هو الموافقة الاحتمالية بلا إشكال.

أما الإشكال فيما لو كان للواجب
أكثر من حصّة كأن كان الوقت يتسع
لأكثر من صلاة، فهل المتعين على
المكلف حينئذ هو الموافقة القطعية
بواسطة تكرار الصلاة مرتين وتكون
احدهما مشتملة على السورة
والأخرى فاقدة لها، أو أن وظيفته في
مثل هذه الحالة هي الموافقة الاحتمالية
أيضاً؟

ذهب السيّد الخوئي رحمته الله إلى لزوم
الإحتياط بتكرار العمل، وذلك لتمكن
المكلف في هذا الفرض من الموافقة
القطعية ومن المخالفة القطعية، أما
الموافقة القطعية فتحصل بتكرار
العمل، وأما المخالفة القطعية فتحصل
بترك العمل رأساً، وعندئذ تكون
أركان منجزية العلم الإجمالي تامة.

وفي مقابل هذا الدعوى ذهب
بعض الاعلام رحمته الله إلى عدم منجزية
العلم الإجمالي في المقام، وذلك لعدم

فيها الحكم مجعولاً على موضوعه المقدر الوجود، ومن هنا لا تكون متصدية لبيان تحقق الموضوع خارجاً وإنما هي متصدية لتأسيس كبرى كلية مفادها ثبوت الحكم لموضوعه المقدر، ومن الواضح أن ذلك وحده لا ينتج فعلية الحكم المجعول، إذ أن الفعلية منوطة بتحقق موضوع الحكم خارجاً، والقضايا الحقيقية لا تنقح موضوعاتها والكبرى لا تحرز صغراها، ومن هنا نحتاج لإحراز تحقق الموضوع خارجاً بالإضافة لإحراز أصل الجعل، وبذلك يصل الحكم لمرحلة الفعلية.

وبيان آخر: إن الأحكام لما كانت مجعولة على نهج القضايا الحقيقية فهذا معناه أن جعل الأحكام يكون بمثابة الكبريات التي ينتج عن ضمها إلى صغرياتها ثبوت الفعلية للحكم المجعول، إذ أن إحراز أصل الجعل على موضوعه المقدر لا ينتج الفعلية بعد عدم تصدي القضايا المثبتة لأصل الجعل لهذه المهمة لافتراضها قضايا

الجهل بحال مورد الشك وأنه مصداق لموضوع الحكم أولاً، كالشك في خمرية هذا السائل، فإنه وإن كان الحكم بجرمة الخمر محرزاً إلا أن الشك في حرمة هذا السائل نشأ عن الشك في مصداقية هذا السائل للخمر. ومن هنا كان الشك في حرمة هذا السائل شكاً في فعلية حرمة الخمر، وهذا هو مورد الشبهة الموضوعية.

فتعلق الشك في الشبهة الحكمية والموضوعية هو الحكم والتكليف، غايته أن الشك في مورد الشبهة الحكمية هو الحكم بمرتبة الجعل، والشك في مورد الشبهة الموضوعية هو الحكم بمرتبة الجعول.

وبتعبير آخر: الشك في مورد الشبهة الحكمية شك في الكبرى المجعولة شرعاً، والشك في مورد الشبهة الموضوعية شك في تحقق صغرى الحكم الشرعي بعد إحراز كبراه.

وبيان ذلك: إن الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقية والتي يكون

في فعليّة الحكم فهذه شبهة موضوعيّة .

وتلاحظون أنّ متعلّق الشك في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة هو الحكم والتكليف ، غايته أنّ الشك في الحكم في الشبهة الحكميّة يكون من جهة الشك في أصل الجعل وفي أصل ثبوت القضية الحقيقيّة المتضمّنة للحكم الشرعي المعبر عنها بالكبرى المفعولة شرعاً .

وأما الشك في الحكم والتكليف في مورد الشبهة الموضوعيّة فهو شك في الحكم والتكليف من جهة فعليّته ، والتعبير عنها بالشبهة الموضوعيّة ناشئ عن أنّ مرجع الشك في فعليّته التكليف هو الشك في تحقّق موضوع التكليف خارجاً أو قل الشك في مصداقيّة المورد لموضوع الحكم الشرعي المحرز جعله ، والشك بهذا المعنى يكون ناتجاً عن الجهل بحال الموضوع المعبر عنه باشتباه الامور الخارجيّة .

وأما منشأ الشك في أصل الجعل

حقيقيّة لا تقتضي أكثر من إثبات الحكم للموضوع المقدّر الوجود والحال أنّ الفعليّة منوطة باحراز تحقّق الوجود للموضوع ، ومن هنا نكون بحاجة الى احراز الموضوع من خارج القضية المتضمّنة لجعل الحكم ، وهذا الإحراز هو المقصود من احراز صغرى القياس الذي تكون نتيجته فعليّة الحكم المفعول .

وباتّضح ذلك نقول : أنّ الشك إذا كان متعلّقه الكبرى المفعولة شرعاً فالشبهة حكميّة ، أي إذا كان الشك في ثبوت القضية الحقيقيّة المتصدية لجعل الحكم على موضوعه المقدّر فالشبهة حكميّة ، وتلاحظون أنّ الشك هنا في أصل الجعل وفي ثبوت الحكم الكلّي ، ومثاله الشك في جعل الشارع الحرمة للعصير العنبي .

وأما إذا كان متعلّق الشك هو صغرى الحكم الشرعي فالشبهة موضوعيّة ، أي إذا كان متعلّق الشك هو تحقّق موضوع الحكم الشرعي خارجاً وبالتالي يكون مآله الى الشك

أن زيدا فقير أو لا فهذا من الشك في المحصل أي من الشك في أن الصدقة على زيد هل تحقق امتثال التكليف المعلوم أم لا؟

وبتعبير آخر: هل يحصل بإعطاء زيد الصدقة امتثال التكليف بوجوب الصدقة على الفقير أو لا يحصل الامتثال بذلك؟

وهنا لا يسع المكلف الاجتزاء في مقام الامتثال بالصدقة على زيد المشكوك فقره، لأن المكلف لا يحرز بذلك الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، وهذا هو معنى جريان أصالة الاشتغال في هذا الفرض لأنه من صغريات قاعدة أن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فالمكلف مشغول الذمة يقيناً بالصدقة على فقير ومع تسليم الصدقة لزيد لا يحصل القطع بفراغ ذمته عن التكليف.

وبذلك يتضح أن الشك في المحصل من أنحاء الشك في المكلف به، وقد فصلنا ذلك تحت عنوان الشك في المكلف به.

والذي هو مورد الشبهة الحكمية فهو إجمال النص أو تعارضه مع نص آخر أو فقدانه.

وبهذا البيان اتضح المراد من الشك في التكليف والذي هو مجرى لأصالة البراءة الشرعية والعقلية بحسب مبني المشهور، طبعاً إذا لم تكن للتكليف أو فعليته حالة سابقة متيقنة.

٤٠١ - الشك في الحجية

راجع تأسيس الأصل عند الشك في الحجية.

٤٠٢ - الشك في المحصل

المراد من الشك في المحصل هو الشك فيما يُحقق امتثال التكليف بعد إحراز ثبوت أصل التكليف فحينما يكون متعلق الشك هو ما يُحصل الامتثال ويحققه فذلك من الشك في المحصل.

ومثاله الأمر بدفع صدقة لفقير على نحو العموم البدلي، فلو شك المكلف

ومثاله : العلم بجعل الشارع الوجوب لصلاة الظهر والعلم بدخول الوقت والذي هو موضوع الوجوب إلا أن الشك وقع من جهة صدور متعلق الوجوب والذي هو الصلاة ، بمعنى أن المكلف شك في أنه هل جاء بالصلاة وبالتالي يكون قد امتثل الوجوب أو أنه لم يأت بالصلاة فلم يقع الإمتثال منه ، فالشك هنا في المكلف به ، أي في متعلق الوجوب « الصلاة » من حيث امتثال الأمر به أو عدم امتثاله .

النحو الثاني : أن يكون الشك في فصل المتعلق من جهة ترده بين أمرين أو أكثر مع العلم بجنسه والفراغ عن ثبوت أصل الجعل للتكليف بجنسه وفصله .

وبيان ذلك : أن المكلف قد يعلم بثبوت الوجوب للصلاة في يوم الجمعة ، وهذا معناه العلم بالجعل للتكليف من جهة جنسه وهو الإلزام وفصله وهو الوجوب . ومعناه أيضاً العلم بمتعلق التكليف ولكن من جهة

٤٠٣ - الشك في المكلف به

المراد من الشك في المكلف به والذي هو مجرى لأصالة الإشتغال العقلي هو الشك في امتثال التكليف ، وبه يُعرف المائز اجمالاً بين الشك في التكليف والذي هو مجرى لأصالة البراءة والشك في المكلف به ، إذ أن الشك في التكليف - كما قلنا - يكون من جهتين إما أن يكون شكاً في أصل الجعل وإما أن يكون شكاً في تحقق الفعلية للحكم بسبب الشك في تحقق موضوعه خارجاً ، وكلا الجهتين تؤولان الى الشك في التكليف كما أوضحنا ذلك .

وأما الشك في المكلف به فليس كذلك إذ هو شك في الإمتثال ، وهذا ما يحتاج الى بيان فنقول : أن الشك في الإمتثال على أنحاء :

النحو الأول : أن يكون الشك من جهة صدور متعلق التكليف بعد احراز أصل الجعل للتكليف وبعد احراز تحقق موضوعه خارجاً .

النحو الثالث: أن يكون الشك والتردد من جهة جنس المتعلق مع احراز أصل الجعل للتكليف جنساً وفصلاً.

وبيانه: انَّ المكلف قد يُحرز ثبوت الوجوب إلا أنه مردد بين وجوب قضاء صلاة الآيات أو وجوب الغسل، فهنا يكون المكلف عالماً بجنس التكليف وهو الإلزام وعالماً بفصله وهو الوجوب، والشك إنما هو من جهة المتعلق، إذ انَّ متعلق الوجوب المعلوم مردد بين قضاء صلاة الآيات الفائتة أو الغسل، فهنا يكون الشك في المتعلق من جهة جنسه، إذ انَّ الصلاة جنس والغسل جنس آخر كما هو واضح.

والشك في جنس متعلق التكليف معناه الشك في المكلف به، ومن هنا كان مجرى لأصالة الإشتغال. وأمّا أنه شك في الإمتثال فلعين ما ذكرناه في النحو الثاني. وهذا الفرض من فروض دوران الأمر بين المتباينين أيضاً والذي هو علم اجمالي، إذ انَّ

جنسه والتي هي الصلاة، فالصلاة هي متعلق التكليف إلا أنّها جنس، بمعنى أنها تصدق على حقائق متعدّدة مثل الجمعة والظهر والآيات، وهذه الحقائق فصول الصلاة، وهي مورد الشك في الفرض، فالمكلف وان كان عالماً بجنس المتعلق للتكليف، وهي الصلاة إلا انَّ الشك من جهة فصلها، وهل هي صلاة الظهر في المثال أو صلاة الجمعة، فالشك في متعلق التكليف نشأ عن التردد فيما هو فصله فهو إذن شك في المكلف به، ومن هنا يكون الفرض مجرى لأصالة الإشتغال، وذلك بعد تنقيح انَّ الشك في المكلف به.

وأما تصوير انَّ الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال فلأنَّ المكلف لو اقتصر في الإمتثال على صلاة الظهر لما أحرز الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم ونظراً شاكاً في الإمتثال، وبذلك يتضح انَّ دوران المتعلق بين المتباينين - والذي هو علم اجمالي - مجرى لأصالة الإشتغال.

التكليف واقعاً هو الوجوب لكان متعلق التكليف هو الفعل، ولو كان فصل التكليف هو الحرمة لكان متعلق التكليف هو ترك الفعل، ومن هنا كان مآل الشك في فصل التكليف الى الشك في متعلق التكليف، أي في المكلف به إلا أن جهة الشك والتردد ليس هو جنس المتعلق أو فصله كما في الفرض الثاني والثالث بل من جهة أن المطلوب لزوماً هل هو الفعل أو الترك.

وأما تصوير أن الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال فلأن المكلف لو جاء بصلاة الجمعة لما أحرز الإمتثال لاحتتمل أن المطلوب واقعاً هو الترك وهكذا الكلام لو ترك صلاة الجمعة.

وبهذا يتضح أن دوران الأمر بين المحذورين إذا كان منشأؤه الشك في فصل التكليف يكون من موارد الشك في المكلف به، والمانع في المقام عن جريان أصالة الإشتغال إنما هو عدم القدرة على الموافقة القطعية.

النحو الخامس: أن يقع الشك في

المكلف يعلم اجمالاً بالوجوب ويشك في جنس متعلقه وهو الصلاة أو الغسل.

النحو الرابع: أن يكون الشك والتردد من جهة فصل التكليف مع احراز أصل الجعل لجنس التكليف والعلم بمتعلق التكليف جنساً وفصلاً. وبيان ذلك: أنه قد يعلم المكلف بجنس الإلزام لصلاة الجمعة إلا أنه يشك في فصل هذا الإلزام وهل هو الوجوب أو الحرمة، فجنس التكليف معلوم وهو الإلزام كما أن متعلق التكليف معلوم أيضاً بجنسه وهو الصلاة وفصله وهو الجمعة إلا أن الشك من جهة فصل التكليف وهل هو الوجوب أو هو الحرمة.

والشك في هذا الفرض شك في المكلف به والذي هو المتعلق رغم العلم بجنسه وفصله، وذلك لأن مآل الشك في فصل التكليف ودورانه بين الوجوب والحرمة هو الشك في أن متعلق التكليف هل هو فعل صلاة الجمعة أو تركها، فلو كان فصل

بتوجه تكليف إلزامي إليه متعلق
بالصلاة إلا أنه متردد من جهة أن
التكليف الإلزامي هل هو وجوب
صلاة الآيات أو حرمة صلاة الضحى،
ومآل الشك هنا إلى الشك في متعلق
التكليف من جهة أن المطلوب على
المكلف هل هو فعل صلاة الآيات أو
هو ترك صلاة الضحى وهو شك في
المكلف به.

وأما تصوير أن هذا الشك شك في
في الإمتثال فلأنه لو جاء المكلف
بصلاة الآيات ولم يترك صلاة الضحى
لكان ذلك موجباً للشك في امتثال
التكليف المعلوم وهو الإلزام، إذ لعل
المطلوب هو ترك صلاة الضحى، ولو
ترك صلاة الضحى ولم يأت بصلاة
الآيات لكان ذلك موجباً للشك في
امتثال جامع التكليف وهو الإلزام، إذ
لعل المطلوب واقعاً هو فعل صلاة
الآيات. ومن هنا يكون المكلف ملزماً
بالإمتثال القطعي أي الموافقة القطعية،
وذلك بفعل صلاة الآيات وترك صلاة
الضحى.

فصل التكليف مع العلم بأصل الجعل
لجنس التكليف كالفرض السابق إلا
أنه في هذا الفرض يكون فصل المتعلق
مشكوكاً.

وبيان ذلك: أن قد يعلم المكلف
بجعل جامع التكليف الإلزامي أي
بجنس التكليف، كأن يعلم بأصل
جعل الإلزام إلا أنه متردد في أن الإلزام
هل هو بنحو الوجوب أو الحرمة،
وهذا هو معنى الشك في فصل
التكليف، ويُفترض أيضاً العلم
بجنس متعلق التكليف وهو الصلاة
مثلاً إلا أن فصل المتعلق مشكوكاً
وهل هو صلاة الآيات أو صلاة
الضحى.

ففي هذا الفرض نعلم بأمرين، وهما
جنس التكليف والذي هو الإلزام
وجنس متعلق التكليف والذي هو
الصلاة، ونشك في أمرين، وهما فصل
التكليف وهل هو الوجوب أو الحرمة
وفصل المتعلق وهل هو الآيات أو
الضحى؟

فالنتيجة هي أن المكلف يعلم

انَّ الشك في جنس التكليف ليس من أقسام الشك في المكلف به بأيِّ فرض فرضته ، وذلك لأنَّ معنى الشك في جنس التكليف هو الشك في التكليف الإلزامي أو غير الإلزامي ، وهذا يؤول الى التردد بين الوجوب وعدم الحرمة أو الى التردد بين الحرمة وعدم الوجوب أو الى التردد بين الوجوب والحرمة والإباحة أو الكراهة أو الإستحباب ، وتماثل هذه الأقسام يكون الشك فيها شكاً في جعل التكليف الإلزامي وهو مجرى لأصالة البراءة بلا ريب .

ثمَّ انَّ البحث يقع عن الشك في المكلف به لو كان ناشئاً عن الشك في متعلِّق المتعلِّق وهو الموضوع الخارجي للتكليف ، فإنَّ تميُّزه عن الشك بنحو الشبهة الموضوعية والذي هو مجرى لأصالة البراءة يحتاج الى شيء من التأمل ، وذلك لأنَّ الشك بنحو الشبهة الموضوعية ينشأ أيضاً عن الشك في متعلِّق المتعلِّق .

واجمال الفرق بين الشك بنحو

النحو السادس : نفس الفرض الخامس إلاَّ أنَّه في هذا الفرض يكون متعلِّق التكليف مشكوكاً جنساً وفصلاً .

وبيان ذلك : أنَّه لو علم المكلف بجامع التكليف الإلزامي إلاَّ أنَّه شك في فصله ، وهل هو الوجوب أو الحرمة ، كما أنَّه تردد في متعلِّق التكليف وهل هو الصوم أو الغيبة ، ومآل الشك هنا الى الشك في متعلِّق التكليف من جهة انَّ المطلوب لزوماً هل هو فعل الصوم أو ترك الغيبة ، وهو شك في المكلف به . وتصوير انَّ الشك في هذا الفرض شك في الإمتثال يتضح ممَّا تقدَّم .

ثمَّ انَّ هذه الأنحاء الستة التي ذكرناها لا غموض من جهة انَّ الشك في موردها يرجع الى الشك في المكلف به ، وأنما الغموض في حالات كون الشك في المكلف به ناشئاً عن الشك في متعلِّق المتعلِّق والذي هو موضوع التكليف ، وقبل بيان ذلك ننبه على ما ننبه عليه المحقق النائيني رحمته بعد بيانه الأنحاء الستة التي أوضحناها ، وهو

الى الشك في فعلية التكليف بوجوب الصوم، إذ انَّ الفعلية لوجوب الصوم منوطة بتحقق موضوع الوجوب خارجاً وهو حلول شهر رمضان، فإذا وقع الشك في حلوله فإنَّ ذلك يعني وقوع الشك في تحقق الفعلية لوجوب الصوم. وبرجوع الشك في الموضوع الى الشك في الفعلية يتعيَّن كون الشبهة في هذا الفرض موضوعية، ومن هنا يكون الأصل الجاري في المقام هو البراءة.

فروض الشك في الموضوع:
 الفرض الثاني: أن يكون تحقق الموضوع خارجاً محرزاً إلا انَّ الشك والتردد من جهة تعيينه، كما لو كان الموضوع مردداً بين طرفين أو أكثر.
 ومثاله: وجوب الصلاة على الميت المسلم، فلو علم المكلف بموت المسلم والذي هو موضوع الوجوب إلا انَّ الميت المسلم تردّد بين اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم، فهنا لا شك من جهة تحقق موضوع الوجوب خارجاً وإنما الشك من جهة تردّد الموضوع بين طرفين، ولذلك لا يكون

الشبهة الموضوعية والشك في المكلف به عندما يكون ناشئاً عن الشك في الموضوع الخارجي للحكم «متعلق المتعلق» هو انَّ الشك إذا كان يؤول الى الشك في فعلية الحكم، فالشبهة موضوعية والأصل الجاري في موردها هو البراءة، وأمّا إذا لم يرجع الشك في الموضوع الى الشك في فعلية الحكم فالشك حينئذٍ يكون شكاً في المكلف به.

وبيان ذلك يتضح من استعراض فروض الشك في الموضوع:
 الفرض الاول: أن يقع الشك في تحقق الموضوع للحكم خارجاً، وفي هذا الفرض يؤول الشك في الموضوع الى الشك في تحقق الفعلية للحكم، وذلك لأنَّ تحقق الفعلية للحكم منوط بتحقق موضوعه خارجاً فع الشك في وجود الموضوع وتحققه خارجاً يكون مآل الشك الى الشك في بلوغ الحكم - المعلوم جعله - مرحلة الفعلية.

ومثاله: الشك في حلول شهر رمضان المبارك، فإنَّ هذا الشك يؤول

الشك في الموضوع راجعاً الى الشك في فعلية الوجوب، إذ ان الفعلية في الفرض المذكور محرزة التحقق، والشك انما هو في الإمتثال لو صلى على أحد الميتين دون الآخر، ومن هنا كان الأصل الجاري في الفرض المذكور هو الإشتغال العقلي والمقتضي للصلاة على كلا الميتين.

وتصوير ان هذا الشك شك في المكلف به هو ان مال الشك في الفرض المذكور الى الشك فيما هو المطلوب واقعاً، وهل المطلوب هو فعل الصلاة على هذا الميت أو ذاك.

ثم ان هذا الفرض لا يختلف الحال فيه بين أن يكون المعلوم بالإجمال هو الوجوب أو الحرمة، كما لو علمنا بجرمة شرب النجس، فالنجس هو موضوع الحرمة، واتفق ان علمنا بتحقق النجاسة في أحد الإنائين، فالعلم بتحقق الموضوع محرز، ومن هنا لا يؤول الشك في الموضوع الى الشك في فعلية الحرمة بل ان فعلية الحرمة محرزة بعد احراز تحقق

موضوع الحكم وواضح ان الفعلية ليست منوطة بتشخيص الموضوع بل يكفي في تحققها احراز تحقق الموضوع خارجاً وان كان مردداً بين طرفين أو أكثر، ومن هنا كان الأصل الجاري هو الإشتغال المقتضي لترك كلا الإنائين.

ثم ان هذين القسمين ينقسمان الى قسمين، إذ قد تكون الأطراف التي يتردد الموضوع بينها محصورة وقد تكون غير محصورة، وسقوط أصالة الإشتغال في حالات عدم انحصار الأطراف - على المبنى المشهور - انما هو لما نعه مذكور في محله.

الفرض الثالث: ان يعلم بتحقق الموضوع خارجاً في بعض الأفراد، ويقع الشك في تحققه في أفراد اخرى، ولهذا الفرض صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم شمولياً، أي أنه منحل إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة «الموضوع» المجعول عليها الحكم المعبر عنها بالطبيعة السارية المقتضية لانحلال الحكم على أفرادها.

هذا السائل يساوق الشك في التكليف الزائد، وذلك لما ذكرناه من أن ثبوت الحرمة ينحلُّ الى حرمة بعدد أفراد طبيعة الخمر، فلو أحرزنا خمرة ثلاثة أفراد من السائل، فهذا معناه احراز فعلية ثلاث حرمة ولو شككنا في خمرة السائل الرابع فإن معنى ذلك هو الشك في تحقق حرمة رابعة بإزاء الفرد المشكوك الخمرية، فهو إذن شك في تكليف زائد على التكليف الثلاثة، ولهذا يكون الأصل الجاري هو البراءة.

وبهذا يتضح أن الحكم إذا كان مجموعاً على الطبيعة السارية أي بنحو الإطلاق الشمولي، ووقع الشك في فردية فرد للطبيعة فإن مآل الشك في الفردية الى الشك في التكليف الزائد أو قل الى الشك في فعلية الحكم بالنسبة للفرد المشكوك من غير فرق بين أن تكون هناك أفراد نحرز مصداقيتها للطبيعة أو لم تكن.

الصورة الثانية: أن يكون ثبوت الحكم للطبيعة «الموضوع» بدلاً، أي

ومثال ذلك: «لا تشرب الخمر» و «أكرم العلماء»، فإن الإطلاق في المثالين شمولي ويقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة المجعول عليها الحكم، فلو أحرزنا أن هذا السائل وذلك السائل والسائل الثالث خمر، وأحرزنا أن زيداً وخالدأ وبكراً علماء فلا ريب في ثبوت الحرمة للأفراد الثلاثة وثبوت الوجوب للعلماء الثلاثة، ولو اتفق ان وقع الشك في خصوص الفرد الرابع من السائل وهل هو خمر أو لا، واتفق ان وقع الشك في عمرو وهل هو من العلماء أولاً، فهل يؤول هذا الشك الى الشك في الفعلية أو الى الشك في المكلف به؟ والجواب: أنه لا إشكال في أن مآل الشك في المثال الاول الى الشك في الفعلية، وذلك لأن الشك في خمرة السائل الرابع معناه الشك في تحقق موضوع الحرمة في ضمن هذا السائل، ومعنى ذلك هو الشك في فعلية الحرمة لهذا السائل.

وبتعبير آخر: ان الشك في خمرة

الشك في امكان امتثال الامر بالطبيعة بواسطة هذا الفرد المشكوك في مصداقيته للطبيعة، وحينئذ لو اقتصر المكلف على هذا الفرد في مقام امتثال الأمر بالطبيعة لظل شاكاً في امتثال التكليف المعلوم.

ومن هنا فالأصل الجاري في المقام هو الاشتغال العقلي، بمعنى عدم صحة الإكتفاء - بهذا المشكوك - في مقام الامتثال ولزوم امتثال التكليف بواسطة الإتيان بفرد يُحرز أنه من أفراد الطبيعة.

ثم لا يخفى عليك أن جريان أصالة الإشتغال في الفرد المشكوك إنما هو باعتبار افتراض وجود فرد آخر نحرز مصداقيته للطبيعة بالمأمور بها بنحو صرف الوجود، أما لو لم يكن سوى هذا الفرد المشكوك مصداقيته للطبيعة فإن الأصل الجاري في هذا الفرد هو البراءة، وذلك لأن الشك في مصداقيته للطبيعة معناه الشك في تحقق موضوع الحكم، وهو يساوق الشك في تحقق الفعلية والتي هي مجرى لأصالة البراءة.

أن يكون الحكم متعلقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود، وصرف الوجود يتحقق بايجاد فرد من أفراد الطبيعة، فالمكلف في سعة من جهة اختيار أي واحد من أفراد الطبيعة على نحو البذل.

وحينئذ إذا وقع الشك في مصداقية فرد للطبيعة فإنه لا يكون كالشك في الصورة الاولى، وذلك لأن الشك في هذه الصورة لا يساوق الشك في التكليف الزائد.

ومثال ذلك: ما لو قال المولى: «أكرم عالماً» وكنا نحرز أن زيداً عالم إلا أننا نشك في عالمية عمرو، فإن الشك في عالمية عمرو لا يساوق الشك في التكليف الزائد، لأن المفترض أن التكليف واحد ولا ينحل إلى تكاليف بعدد أفراد الطبيعة بعد ان كان تعلق الحكم بالطبيعة بنحو صرف الوجود، والإطلاق إنما هو من جهة سعة البدائل التي يمكن للمكلف الامتثال بواسطة واحد منها، فحينما نشك في فردية فرد فإن هذا الشك يساوق

٤٠٤ - شمول الأحكام للجاهل

الظاهر أنه لم يختلف أحد من الإمامية «أعزهم الله تعالى» في أن أحكام الله تعالى شاملة للعالم والجاهل، وقد ادعى تواتر أو استفاضة الروايات على ذلك، ولعل الروايات المشار إليها هي اطلاقات الأدلة المتصدية لبيان الأحكام، وقد اضيف الى دليلي الإجماع والروايات دليل ثالث حاصله:

أن الإلتزام باختصاص الأحكام بالعالمين بها يلزم منه محذور عقلي لا يمكن الإلتزام به، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، وهو محال، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان «أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم» فراجع.

وكيف كان فشمول الاحكام للعالم والجاهل ليس مورداً للنزاع، ومن هنا كانت الأمارات والاصول العملية مصيبة تارة للواقع ومخطئة تارة اخرى، خلافاً لمذهب الأشاعرة

وهذا بخلاف الفرض السابق والذي افترضنا فيه احراز وجود موضوع الحكم في ضمن الفرد الأول وهو زيد في المثال، غايته أننا شككنا في مصداقية فرد آخر للطبيعة، ففي مثل هذا الفرض لا شك من جهة تحقق الفعلية للحكم وأن وجوب اكرام العالم فعلي وإنما الشك من جهة صحته امتثال الوجوب باكرام العالم في ضمن الفرد الآخر وهو عمرو، ومن هنا كان الأصل الجاري هو أصالة الإشتغال. وبهذا يتضح أن التكليف إذا كان متعلقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود وكنا نحرز تحقق الفعلية للتكليف بسبب العلم بتحقيق موضوعه في ضمن فرد من الأفراد فإن الأصل الجاري في الأفراد الأخرى المشكوك مصداقيتها للطبيعة هو أصالة الإشتغال.

ونكتفي بهذا المقدار، إذ أنه كاف في اعطاء صورة شبه تفصيلية عن معنى الشك في المكلف به.

وهذا النحو من الشهرة هو الذي تعارف بين الفقهاء عدها من المرجحات في باب التعارض اعتماداً على مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فلو ورد خبران معتبران سنداً وكان أحدهما مشهوراً روائياً والآخر ليس كذلك فإن الشهرة الروائية المتّصف بها أحد الخبرين تكون موجبة لترجيح الخبر المشهور على الخبر الآخر خلافاً لمبنى السيد الخوئي رحمته الله. راجع «الترجيح بالشهرة».

٤٠٦ - الشهرة العملية

والمقصود منها اشتهار العمل برواية، أي الإستناد إليها في مقام التعرف على الحكم الشرعي، وهذه الشهرة هي التي ذهب المشهور إلى أنها توجب انجبار الضعف السندي للرواية ولكن بشرطين:

الاول: أن تكون الشهرة العملية واقعة بين قدماء الأصحاب كالسيد

والمعتزلة حيث ذهبوا للتصويب على خلاف بين الفرقتين في تقريره، وقد أوضحنا كل ذلك تحت عنوان «التخطة والتصويب» و«التصويب الأشعري» و«التصويب المعتزلي» وتحت عنوان «مسلك السببية».

٤٠٥ - الشهرة الروائية

والمقصود منها اشتهار نقل الرواية في المجاميع الروائية كالكتب الأربعة وكتاب قرب الاسناد ومسائل علي بن جعفر وغيرها من الكتب المتصدية لنقل الروايات، بل لو اشتهر نقل الرواية في الكتب الفقهية الإستدلالية أو كان الإشتهار ناشئاً عن التلقيق بين الكتب الروائية والكتب الفقهية الإستدلالية لأمكن وصف الرواية بالمشهورة روائياً، على أن لا تكون تلك الرواية منقولة عن الكتب الروائية التي تحصل عن نقلها فيها وفي الكتب الإستدلالية عنوان الإتصاف بالشهرة.

وجدان مدرك يحتمل اعتماد المشهور عليه ، ولهذا لو وُجد مدرك يصلح لأن يعتمد عليه إلا أننا نقطع بعدم اعتمادهم عليه فإن ذلك لا ينفي اتّصاف الشهرة بالفتوائية .

وقد اختلف الاصوليون في حجّية هذه الشهرة ، فمنهم من ذهب الى حجّيتها بنحو مطلق ، أي سواء كانت الشهرة واقعة بين قدماء الفقهاء أو كانت واقعة بين المتأخرين ، ومنهم من نفى عنها الحجّية بنحو مطلق ، ومنهم من فصل بين الشهرة الفتوائية الواقعة بين القدماء - أو بتعبير بعضهم الواقعة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام - وبين الشهرة الواقعة بين المتأخرين ، فالأولى منها حجّة دون الثانية ، وهذا هو مبنى المحقّق البروجردي وجمع من تلامذته والسيد الامام عليه السلام .

المرتضى والصدوقين والمفيد وسالار والشيخ الطوسي عليهم السلام .

الثاني : هو إحرار استناد الفقهاء إليها في مقام الإفتاء وأنّه لا مدرك آخر لهم غير هذه الرواية الضعيفة والآفح احتمال وجود مستند آخر وإن ذكر هذه الرواية في مقام الإستدلال إنما هو من باب التأييد فإنّ هذه الشهرة لا تكون جابرة ، إذ لا نحرز حينئذٍ أنّ هذه الرواية مشتهرة عملاً وأنما نحتمل ذلك ، فالتعبير عنها بأنّها مشهورة عملاً تسامحي . راجع عنوان « انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور » وعنوان « اعراض المشهور » .

* * *

٤٠٧ - الشهرة الفتوائية

والمقصود منها اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند لهذه الفتوى ولو كان ضعيفاً إلا أنّه يحتمل اعتمادهم عليه ، وحينئذٍ لا تكون الشهرة فتوائية .

فضابطة الشهرة الفتوائية هو عدم

هوامش حرف الشين

(١) سورة البقرة : ٢٢٨.

(٢) سورة النساء : ٤٣.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إلكترونية

حَرْفُ الصَّادِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الصاد

٤٠٨ - قاعدة الصحّة

٤٠٩ - الصحّة التأهليّة

٤١٠ - الصحّة والفساد

٤١١ - الصحيح والأعم

٤١٢ - الصحيح والفاسد

٤١٣ - الصدق في القضايا الحملية

٤١٤ - الصدق في القضايا الشرطية



مركز تحقيقات ودراسات علوم إسلامية

﴿ حرف الصاد ﴾

وقد دلَّت على هذا المعنى مجموعة من الآيات والروايات، منها قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ﴾^(١)، ومنها قوله ﷺ «انَّ المؤمن لا يتهم أخاه المؤمن»، ومنها قوله ﷺ: «كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإنَّ شهد عندك خمسون قسامة أنَّه قال، وقال لم أقله فصدقه وكذبهم».

واستظهر السيد الخوئي ﷺ من هذه الرواية إرادة الإمام ﷺ حمل قول المؤمن على الصدق لا أنه بمعنى ترتيب آثار الواقع على قوله، إذ من غير المعقول ترتيب آثار الواقع على قولٍ محتف بما يُوجب الوثوق بعدم مطابقته للواقع، كما أنَّ تكذيب القسامة لا يعني حملهم على الكذب والإفتراء بل بمعنى

٤٠٨ - قاعدة الصحة

والمراد من قاعدة الصحة في المقام هو حمل عمل الغير على الصحة لا حمل عمل النفس على الصحة كما هو مقتضى قاعدة الفراغ والتجاوز والتي يُعبر عنها في بعض الأحيان بقاعدة الصحة.

والصحة المقصودة في القاعدة تحتمل أحد معنيين:

المعنى الاول: هو الصحة المقابلة للمساءة والقبح، فقاعدة الصحة بهذا المعنى تعني حمل عمل الغير على ما هو حسن ومباح، فلو وقع الشك في انَّ ما صدر عن المؤمن هل هو معصية أو هو عمل مباح فإنَّ مقتضى قاعدة الصحة هو حمل فعله على ما هو مباح.

حملهم على الإشتباه، وذلك لافتراض
إيمانهم واخوتهم.

إلا أنه قد يقال إن الخمسين
القسامة المفترضة هم من غير الاخوة
المؤمنين، فيكون تكذيبهم بمعنى عدم
الإعتناء بقسمهم وعدم ترتيب الأثر
عليه وإلا فلو أورث قسمهم
الإطمئنان كما هو الغالب إذا كانوا
مؤمنين فإنه لا بد من ترتيب الأثر على
قولهم واعتبار ذلك المؤمن فاسقاً، نعم
يكون حمله على الصدق بمعنى عدم
مواجهته بالتكذيب والتفسيق، هذا إذا
لم يكن المكلف في موقع القضاء.
وكيف كان فقاعدة الصحة بهذا
المعنى خارجة عن محل الكلام.

المعنى الثاني: هو الصحة المقابلة
للفساد، وأصالة الصحة بهذا المعنى
تعني اعتبار العمل الصادر عن الغير
صحيحاً، وهذا يقتضي ترتيب آثار
الصحة المرتبطة بنفس المكلف المجري
لقاعدة الصحة، فلو شك المكلف في
صحة قراءة الامام أو عدم صحتها فإن
قاعدة الصحة تقتضي حمل قراءته على

الصحة، وعليه يصح الإلتزام به،
وهكذا لو شك في صحة طلاق المسلم
فإن قاعدة الصحة بهذا المعنى تقتضي
حمل طلاقه على الصحيح، وهذا
يقتضي صحة الزواج من مطلقته.

وهذه القاعدة لا تختص بعمل
المؤمن كما هو الحال في قاعدة الصحة
بالمعنى الاول، فهي تشمل عمل مطلق
المسلم بل تشمل عمل الكفار في بعض
المعاملات الصادرة عنهم.

وقد استدلل لحجية هذه القاعدة
بجموعة من الأدلة عمدتها هو
الإستدلال بالسيرة العقلانية الممضاة
من قبل الشارع، ومعقد هذه السيرة
هو ترتيب آثار الصحة على الاعمال
الصادرة عن الغير في ظرف الشك في
صحتها مع احراز علم العامل بضوابط
الصحة والفساد واحراز ان ما يبني
عليه العامل من ضوابط الصحة
والفساد مطابقة لما يبني عليه الحامل
على الصحة اجتهاداً أو تقليداً، هذا
هو القدر المتيقن من معقد السيرة، إلا
أنه لا يبعد قيام السيرة على ترتيب

تجري القاعدة، وذلك للشك في شمول معقد السيرة لهذا الفرض، إلا أن المنسوب للشيخ الأنصاري رحمته هو التفصيل بين صورتين والبناء على جريان القاعدة في الصورة الثانية.

ثم أنه هل تجري القاعدة في حالات عدم احراز علم العامل بالصحة والفساد، بمعنى احتمال علمه بضوابط الصحة والفساد واحتمال جهله بها.

الظاهر - كما أفاد السيد الخوئي رحمته - جريان القاعدة في هذا الفرض، وذلك لشمول معقد السيرة له بل هو الحالة الشائعة من موارد الحمل على الصحة لصعوبة احراز علم العامل بضوابط الصحة والفساد، ولذلك يكفي احتمال مطابقة عمل الغير للواقع لو كان الإحتمال متعارفاً، ومن هنا قالوا بعدم جريان القاعدة في حالات العلم بجهل العامل، وذلك لأن احتمال اتفاق المطابقة مع الواقع مع افتراض جهل العامل بالصحة والفساد ضئيل ان لم يكن موهوماً.

آثار الصحة في حالات احراز علم العامل بالصحة والفساد واحتمال أن ما يبني عليه من ضوابط الصحة والفساد موافقاً لما يبني عليه الحامل، أي أن اجراء قاعدة الصحة غير منوط باحراز التوافق في المبنى اجتهاداً أو تقليداً وإن احتمال التوافق كافٍ في جريان القاعدة.

فالقاعدة تجري في حالات احراز التوافق واحتماله، وهل تجري في حالات العلم بالإختلاف في المبنى؟ ذهب السيد الخوئي رحمته الى عدم جريانها مطلقاً أي سواء كان الإختلاف بنحو التباين - بحيث يبني الحامل على فساد العمل ويبني العامل على أنه صحيح ومتعين - كما لو كان الحامل يرى مانعية التكفير لصحة الصلاة ويرى العامل شرطية التكفير في صحة الصلاة، أو كان الإختلاف بنحو لا يصل حد التباين، كما لو كان الحامل يرى شرطية الإستقبال بالذبيحة ويرى العامل جواز ذلك أو استحبابه، فعلى كلا التقديرين لا

المركب أن يكون موجوداً قبله، وهذا معناه أن يكون الجزء اللاحق قد وقع في غير موقعه، وهو ما يمنع من أن يؤثر المركب أثره المنتظر منه.

ونذكر مثلاً للتوضيح فقط: وهو الخبز فإن الأثر المنتظر منه هو صلاحيته لأن يأكل، وهذا يقتضي أن تؤلف أجزاؤه بكيفية خاصة وهو أن يؤتى بالطحين أولاً ثم يعجن بمقدار معين من الماء ثم يحور وبعد ذلك يوضع في النار.

فلو جئنا بطحين فاسد وعجنناه بالماء متحفظين على مقداره بالدقة ثم حورناه ثم وضعناه في النار فإن ذلك لن يجعل من الخبز صالحاً للأكل رغم أن أجزائه اللاحقة واجدة لخصوصياتها، ذلك لأن الجزء السابق لم يكن واجداً للصحة، وهذا ما اقتضى المنع من تأهله لأن تلحق به الأجزاء اللاحقة فتؤثر أثرها.

وبذلك يتضح أن المراد من الصحة التأهلية هي واجدية الجزء السابق في المركب للخصوصية المقتضية لتأهله

٤٠٩ - الصحة التأهلية

الصحة التأهلية وصف للشئ الواقع جزءاً ضمن مركب من المركبات، ولا تصدق على جزء إلا حينما يكون واجداً للخصوصية المقتضية لتأهله وصلاحيته لأن تنضم إليه بقية أجزاء المركب.

وتوضيح ذلك: إن بعض المركبات قد لا يتحقق الأثر المنتظر منها إلا حينما يكون الجزء اللاحق واجداً لشرط هو صحة الجزء الذي سبقه، أما حينما لا يكون الجزء السابق واجداً لذلك فإن الجزء اللاحق وإن كان واجداً لخصوصيته فإنه لا ينتج الأثر المنتظر منه وبذلك لا يتحقق الأثر المنتظر من مجموع المركب.

إذن عندما لا يكون الجزء السابق صحيحاً فإنه لا يكون مؤهلاً لأن تلحقه وتنضم إليه الأجزاء اللاحقة فهو في قوة العدم، وحينئذ لا يكون الجزء اللاحق لاحقاً لأنه لم يكن مسبوقاً بالجزء الذي اقتضى أثر

اتفق عدم صحة الجزء اللاحق، وذلك لأن المناط في صحة إطلاق عنوان الصحة التأهلية على الجزء السابق هو واجديته لخصائصه المعتبرة فيه بحيث يكون بذلك متأهلاً لأن تنضم إليه الأجزاء اللاحقة، فسواء لحقت به أو لم تلحق به فهو مؤهل لأن تلحق به وهذا وحده كافٍ لصحة إطلاق عنوان الصحة التأهلية عليه.

وهذا بخلاف الصحة الموصوف بها الجزء السابق بلحاظ صحة الجزء اللاحق، فإنها لا تثبت للجزء السابق إلا بعد إحراز صحة الجزء اللاحق، فهي ليست منوطة بواجديته الجزء السابق لخصائصه المعتبرة فيه وحسب، بل هي منوطة بأمر آخر وهو صحة الجزء اللاحق.

٤١٠ - الصحة والفساد

ونبين هنا معنى الصحة والفساد من جهة أنهما حكمان وضعيان أو ليسا حكمين وضعيين، فنقول إن المحقق

وصلاحيته لأن تنضم إليه الأجزاء اللاحقة فيؤثر مجموعها الأثر المنتظر من المركب.

ويمكن أن نمثل لذلك بأجزاء الصلاة فإنه قد اعتبر في صحة اللاحق منها صحة الجزء السابق فصحة الجزء السابق وإن كان لا ينتج وحده الأثر المنتظر من الصلاة إلا أن صحته تؤهله لأن ينضم إليه الجزء الذي يليه.

فتكبير الإحرام حينما لا تكون صحيحة فإن القراءة بعدها لن تكون صحيحة، وإن كانت واجدة لشرائط صحتها في نفسها، ذلك لأنه اعتبر في صحتها بالإضافة إلى شرائطها الخاصة أن تكون لاحقة لتكبير الإحرام الصحيحة.

وبذلك يصح أن نصف كل جزء سابق واجدٍ لشرائطه المعتبرة فيه بالصحة التأهلية.

ثم إن وصف الجزء السابق - الواجد لخصائصه المعتبرة فيه - بالصحة التأهلية لا يزول عن الجزء حتى لو اتفق عدم الاتيان بالجزء اللاحق أو

النظر عن تعلق الأمر بذلك الشيء، غاية ان توفّر الشيء على الخصوصية التي يقتضيها طبعه يكون هو الداعي والسبب لأن يتعلّق به الأمر والمتحصّل ان الصحة والفساد بهذا المعنى لا يكونان من الأحكام الوضعيّة.

المعنى الثاني: ان الصحيح هو مطابقة المأتي به للمأمور به أو مطابقة المأتي به للطبيعة المعتبرة، والفساد هو ما لا يكون كذلك، فالصلاة الصحيحة هي الفرد المحقّق أو المقدّر والذي يكون مطابقاً للمأمور به، أي للطبيعة المجعولة، والعقد الصحيح هو الفرد الخارجي الموافق للعقد الذي اعتبرت معه الملكية مثلاً، فالملكيّة هي الحكم وموضوعها طبيعة العقد، فمتى ما كان الفرد الخارجي مصداقاً لطبيعة العقد فإنّه يكون صحيحاً، وأمّا لو لم يكن مصداقاً لطبيعة العقد فإنّه يكون فاسداً، هذا ما أفاده المحقّق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله.

إلا ان صاحب الكفاية رحمهما الله ادعى ان الصحة في العبادات تكون بمعنى

النائيني رحمهما الله ذكر ان اعتبار الصحة والفساد من الأحكام الوضعيّة لا يستقيم إلا بناء على ان المراد منها أحد معنيين:

المعنى الاول: ان الصحيح هو ما كان واجداً للخصوصيّة التي يُنتظر منه التوفّر عليها بحسب طبعه، فعندما يُقال ان هذا الطعام صحيح فعناه انه واجد للخصوصيّة التي يُنتظر منه الإشتغال عليها، أمّا لو كان فاقداً لهذه الخصوصية فإنه يكون طعاماً فاسداً، فالتمر مثلاً والذي شأنه الحلاوة والليونة بحسب طبعه لو كان فاقداً لها - كأن كان مرأاً أو حشفاً - لكان فاسداً، ولو كان متوفراً عليها لكان صحيحاً، وهكذا الكلام في مثل الصلاة، فالصلاة الواجدة للخصوصيّة المقتضية للأمر بها وهي المصلحة والملاك تكون صحيحة، وأمّا الصلاة التي لا تتوفّر على هذه الخصوصية تكون فاسدة.

والصحة بهذا المعنى أنّما تكون من دواعي الأمر وعلل جعله، إذ أنّها أنّما تنزع عن مقام ذات الشيء بقطع

افتقرت للجعل ، فما لم يعتبر الشارع ترتب الأثر على المعاملة فإنها لا تترتب ، وهكذا الكلام في الفساد فإنه منوط باعتبار الشارع عدم ترتب الأثر على المعاملة .

إلا أن السيد الخوئي رحمته الله حيث لم يقبل بدعوى الفرق بين معنى الصحة في العبادات ومعنى الصحة في المعاملات وذهب الى أن لها معنى واحد في العبادات والمعاملات معاً وهو المطابقة وعدم المطابقة لأجل ذلك بنى على أن الصحة والفساد وفي المعاملات ليسا من الأحكام الوضعيّة بل هما من الامور التكوينيّة الغير المفتقرة للجعل والاعتبار إلا أنه فصل بين الصحة والفساد الواقعيّين والصحة والفساد الظاهريّين .

وأفاد بأن الصحة والفساد الواقعيّين ليستا من الأحكام الوضعيّة ، وأمّا الصحة والفساد الظاهريّين فباعتبار أن موضوعهما هو الفرد المشكوك فإن للشارع الحكم بترتب الأثر عليه وعدم ترتب الأثر ،

مطابقة المأتي به للمأمور به ، وأمّا في المعاملات فليس كذلك بل أن الصحة في المعاملات تعني ترتيب الأثر على المعاملة ، فمتى ما كان أثر المعاملة مترتباً فإنها تكون صحيحة أمّا إذا لم يترتب الأثر على المعاملة فإنها تكون فاسدة .

وبناء على هذا الإختلاف في معنى الصحة كانت النتيجة هي أن الصحة في العبادات ليست من الأحكام الوضعيّة ، إذ أنها لا ترتبط بالجعل الشرعي ، وذلك لأن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة أمّا هو من الامور التكوينيّة القهريّة والتي لا تفتقر للجعل ، إذ لا يمكن أن يقال عن مصداق الطبيعة أنه ليس مصداقاً لها ، كما أن اعتباره مصداقاً لها تحصيل للحاصل . وهكذا الكلام في الفساد فإن عدم مطابقة المأتي به للمأمور به لا يحتاج الى جعل بل هو ثابت في نفس الأمر بقطع النظر عن الجعل والاعتبار .

وأما الصحة في المعاملات فلأن معناها هو ترتب الأثر على المعاملات

الثاني فإنه يقتضي أن تكون الصحة والفساد من الأحكام الوضعية .

هذا وقد عدل السيد الخوئي رحمته عن هذا المبنى في المحاضرات وذهب الى أن الصحة تعني امضاء الشارع للمعاملة والفساد يعني عدم الإمضاء، فكل معاملة شخصية مشمولة لأدلة الامضاء الشرعي فهي معاملة صحيحة وإلا فهي معاملة فاسدة .

وبتعبير آخر: إن الصحة في المعاملة تعني اعتبار الشارع لترتب الأثر المترقب على المعاملة، والفساد يعني عدم اعتبار الشارع لترتب الأثر على المعاملة، وبهذا تكون الصحة والفساد من الأحكام الوضعية وليستا من الامور الواقعية التكوينية كما هو الحال في العبادات .

ووجه العدول عن المبنى الاول هو ما أفاده رحمته من أن نسبة المعاملات للإمضاء الشرعي نسبة الموضوع للحكم لا نسبة المتعلق للحكم كما هو الحال في العبادات .

وبهذا تكون الصحة والفساد الظاهريتين من الأحكام الوضعية .

مثلاً: الصلاة التي وقع الشك فيها بعد الفراغ منها نشك في مصداقيتها للمأمور به، فعندما يحكم الشارع بصحتها فإن هذه الصحة تكون ظاهريّة، وعليه يكون حكمه بالصحة معناه الحكم بترتب الأثر على هذه الصلاة، وهكذا لو حكم بالفساد فإنه يكون فساداً ظاهرياً باعتبار أن موضوعه الفرد المشكوك في مصداقيته للمأمور به .

وعندما نجري عقداً باللغة الفارسية فإننا نشك في مصداقيته للعقد، فلو كان قد حكم الشارع بصحته فإن الصحة تكون حينئذٍ ظاهريّة وتعني الحكم بترتب الأثر على العقد .

والمستحصل أن معنى الصحة والفساد الواقعتين يختلف عن معنى الصحة والفساد الظاهريتين، وإن الأول يقتضي أن تكون الصحة والفساد من الامور التكوينية بخلاف

كانت موضوعة للصحيح يكون استعمالها في الأعم مفتقراً إلى قرينة وهكذا العكس، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الإستعمال فيما وضع له شرعاً.

الصياغة الثانية: أنه بناء على انكار الحقيقة الشرعية يكون تصوير محل النزاع بهذه الصياغة وهي أن استعمالات الشارع لألفاظ العبادات والمعاملات هل هي في خصوص الصحيح منها باعتبار مناسبتها مع المعاني اللغوية لهذه الألفاظ أو أن استعمالاتها إنما هو في الأعم باعتبارها هي المتناسبة مع المعاني اللغوية لهذه الألفاظ، فلو كان الأول كان الإستعمال في الثاني مفتقراً إلى قرينة وكذلك العكس، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الاستعمال المستعارف عن الشارع والمناسب لمدايل الألفاظ في اللغة.

الصياغة الثالثة: أنه بناء على أن ألفاظ العبادات والمعاملات استعمالها الشارع في معانيها اللغوية إلا أن

٤١١ - الصحيح والأعم

والبحت هنا عن أن ألفاظ العبادات - كالصلاة والصوم والحج - وألفاظ المعاملات كالبيع والإجارة والنكاح هل هي مستعملة في لسان الشارع لخصوص الصحيح منها أو للأعم من الصحيح والفاسد؟
وتحرير محل النزاع يتم بأحد صياغات:

الصياغة الأولى: أنه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وأن الشارع وضع ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات لمعان خاصة تختلف سعة وضيقاً وتبيناً عن المعاني اللغوية بناء على ذلك يكون تصوير محل النزاع بهذه الصياغة: وهي أن ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات هل هي حقيقة في خصوص الصحيح منها أو هي حقيقة في الأعم من الصحيح والفاسد.

وبتعبير آخر: هل هي موضوعة للصحيح أو هي موضوعة للأعم، فلو

التعرف على إرادة المعنى الشرعي منها بواسطة نصب قرينة عامة بنحو تعدد الدال والمدلول، فالدال الأول هو واحد من ألفاظ العبادات أو المعاملات ومدلوله هو المعنى اللغوي، والدال الثاني هو القرينة العامة ومدلوله هو المعنى الشرعي، فبناء على هذا المبنى يكون تحرير محل النزاع بهذه الصياغة وهي أن القرينة العامة التي جعلها الشارع دالاً على المعنى الشرعي هل جعلها على المعاني الصحيحة أو جعلها على الأعم من الصحيحة والفاصلة، فبناء على الأول تكون إرادة الأعم مفتقرة إلى قرينة خاصة وهكذا العكس، فالأصل عند عدم القرينة الخاصة هو الإستعمال في المعنى المناسب للقرينة العامة.

وأما ما هو المراد من الصحيح والفاصل فسوف نشرحه تحت عنوان الصحيح والفاصل، وأما تصوير الجامع الوحداني بناء على الصحيح وبناء على الأعم فهو خروج عن الغرض.

٤١٢ - الصحيح والفاصل

ذكرت للصحيح والفاصل مجموعة من المعاني:

المعنى الأول: أن الصحيح هو ما يقتضي الإتيان به سقوط الاعادة والقضاء، والفاصل هو الذي ليس له هذا الإقتضاء، وهذا المعنى هو المنسوب للفقهاء.

المعنى الثاني: أن الصحيح هو الموافق للشرعية، بمعنى أن الصحيح هو ما يكون منطبقاً للأمر الشرعي، والفاصل هو ما لا يكون كذلك، وهذا المعنى منسوب للمتكلمين.

المعنى الثالث: أن الصحيح هو ما يُحصّل الغرض ويُحقّقه، والفاصل ما لا يكون كذلك.

وقد أورد على هذه المعاني الثلاثة بأنها تعريفات للصحيح بلوازمه وللفاصل كذلك وإلا فليست هذه التعريفات معانٍ للصحيح والفاصل بل إن للصحيح معنى يلزم من هذا المعنى اللوازم المذكورة فالفعل إذا كان

الشيء للحيثية المطلوبة تتفاوت
بتفاوت الجهات الملحوظة، وبهذا
المعنى لا يكون وصف الصحة والفساد
مختصاً بالمركبات كما أفاد السيد
الخوئي رحمته بل يكون وصف المعنى
البسيط بالصحة والفساد بلحاظ
واجديته للحيثية المرغوبة منه وعدم
واجديته لذلك.

٤١٣ - الصدق في القضايا الحملية

اختلف العلماء فيما هو مناط الصدق
في الخبر، فهنا أربعة مبان:

المبنى الأول: وهو مبنى المشهور،
وحاصله أن مناط الصدق في الخبر هو
مطابقة الخبر للواقع، والكذب هو
عدم مطابقته للواقع.

وبتعبير آخر: إن الصدق هو
مطابقة النسبة الخبرية للنسبة
الخارجية بقطع النظر عن كون النسبة
ثبوتية أو سلبية، والمراد من النسبة
الخارجية هي النسبة الثابتة في نفس
الأمر والواقع. وليس المقصود من

صحيحاً لزم عن الإتيان به سقوط
الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه
ولزم من صحته موافقة الشريعة
وصيرورته منطبقاً للأمر الشرعي
وترتب على صحته حصول الغرض،
وهكذا الكلام في الفساد حيث يترتب
عليه عدم سقوط الإعادة والقضاء
وعدم موافقة الشريعة وعدم حصول
الغرض.

المعنى الرابع: إن الصحيح هو
الواجد لتمام الأجزاء والشرائط
والفاسد ما لا يكون كذلك، وقد تبين
هذا المعنى جمع من الأعلام، وترتب
السيد الخوئي رحمته على ذلك أن الصحة
والفساد وصفان مختصان بالمركبات
دون البسائط وإن الذي يتصف به
المعنى البسيط هو الوجود والعدم.

الآن السيد الصدر رحمته لم يقبل بهذا
التعريف وذهب - تبعاً للمحقق
العراقي رحمته إلى أن الصحيح هو الواجد
للحيثية المرغوبة منه، ولهذا لا تكون
التعريفات الثلاثة للصحيح لوازم له
بل هي مقومة له، وذلك لأن واجديته

مبنى المشهور، ومن هنا يكون المتّصف بالصدق والكذب هو مؤدئ الخبر لا نفس الخبر كما هو مبنى المشهور، وقد بينّا ذلك تحت عنوان «الجملة الخبرية».

المبنى الثالث: وهو الذي ذهب إليه النظام، وحاصله أنّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقته لإعتقاد المخبر حتى وإن كان الاعتقاد منافياً للواقع، ومناطق الكذب هو عدم مطابقة الخبر لإعتقاد المخبر حتى وإن كان مطابقاً للواقع، فلو قال المخبر «محمد رسول الله ﷺ» ولم يكن معتقداً بهذه النسبة فإنّ هذا الخبر يكون كاذباً رغم مطابقته للواقع، ولو أخبر بوجود شريك الباري وكان معتقداً لذلك فإنّ خبره يكون صادقاً رغم منافاته للواقع.

المبنى الرابع: وهو الذي ذهب إليه الجاحظ، وحاصله أنّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقته للواقع والإعتقاد معاً، والكذب هو عدم مطابقة الخبر لهما معاً، وأمّا لو كان

المطابقة للنسبة الخارجيّة هو المطابقة لما هو ثابت في الوجود الخارجي بل المقصود منه المطابقة لما هو الثابت في نفس الأمر، ومن هنا تكون ضابطة الصدق شاملة للقضايا التي لا يكون ثبوت النسبة فيها خارجياً كما في قضية «شريك الباري ممتنع الوجود» و«النقيضان لا يجتمعان»، فإنّ مناط الصدق في هذه القضايا هو مطابقة النسبة في القضية مع النسبة الثابتة في نفس الأمر والواقع.

المبنى الثاني: وهو الذي ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله، وحاصله أنّ مناط الصدق هو مطابقة مراده للواقع، فالمطابق - بصيغة الفاعل - هو المراد، والمطابق - بصيغة المفعول - هو الواقع ونفس الأمر، وليس المناطق في الصدق هو مطابقة ظهور كلام المتكلم للواقع حتى وإن كان هذا الظهور منافياً للمراد الجدّي، نعم قد يتفق - كما هو الغالب - اتحاد الظهور مع المراد إلا أنّ ذلك لا يسوّغ أن يكون المناطق هو مطابقة ظهور الكلام للواقع كما هو

« إذا طلعت الشمس فالليل موجود »
فإن القضية تكون كاذبة لعدم صحة
الملازمة ومنافاتها للواقع ونفس
الأمر.

الخبر متوفراً على أحد الأمرين دون
الآخر فإنه لا يتّصف بالصدق ولا
بالكذب، فلو كان الخبر مطابقاً للواقع
ومنافياً للإعتقاد أو منافياً للواقع
ومطابقاً للإعتقاد فإنه لا يكون كاذباً
ولا صادقاً.

* * *

٤١٤ - الصدق في القضايا الشرطية

إن مناط الصدق في القضايا
الشرطية هو صحة الملازمة
واقعيّتها، ومناط الكذب فيها هو
فساد الملازمة وعدم واقعيّتها، وذلك
لأن مؤلف القضية الشرطية يدعي
ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي في
القضية الشرطية فلو لم تكن هذه
الملازمة ثابتة في نفس الأمر فإن
القضية أو مؤداها يكون كاذباً وإن كان
ثابتاً في نفس الأمر فالقضية أو مؤداها
يكون صادقاً.

مثلاً: قضية « إذا اطلعت الشمس
فالنهار موجود » صادقة وذلك لصحة
الملازمة وثبوتها في الواقع، أما لو قيل

هوامش حرف الصاد

(١) سورة الحجرات: ١٢.



مركز بحوث الحاسوب بالرياض

حَرْفُ الضَّادِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الضاد

٤١٥ - مسألة الضدّ

٤١٦ - الضدّ العام والضمّ الخاص

٤١٧ - الضرر والضرار

٤١٨ - الضرورة بشرط المحمول



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

﴿ حرف الضاد ﴾

مطلق الوجوب وأنه يقتضي حرمة ضده أولاً.

هذا ولكن البعض حرّر المسألة على أساس أنها من المباحث اللفظية وإن الأمر هل يدل بالإضافة إلى البحث نحو متعلقه هل يدل بأحدى الدلالات الثلاث - المطابقيّة والتضمنيّة والإلزاميّة - على النهي عن ضده أو أنه ليس للأمر أي دلالة على النهي عمّا يضاد متعلقه.

وكيف كان فالبحث عن الإقتضاء في عنوان المسألة لا يختصّ بالبحث عن الملازمة بل يشمل الإقتضاء بنحو العينيّة والإقتضاء بنحو التضمن، كما أنّ المقصود من الملازمة يشمل اللزوم البين بالمعنى الأخصّ واللزوم البين بالمعنى الأعمّ وقد بيّنا المراد من

٤١٥ - مسألة الضدّ

ويقع البحث في مسألة الضدّ عن الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، وإنّ العقل هل يدرك ثبوت هذه الملازمة أولاً، وبذلك يتضح أنّ مسألة الضدّ من المسائل العقلية من قسم الإستلزامات، إذ إنّ القاضي بثبوت الملازمة وعدم ثبوتها هو العقل، وإنّ التعبير عن عنوان المسألة بقولهم « الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده » لا يُراد منه اختصاص البحث بالوجوب المفاد بواسطة الأدلّة اللفظية بل لأنّ الوجوب غالباً ما يُستفاد بواسطة اللفظ، فهذا ما برّر التعبير عن عنوان المسألة بذلك وإلا فالبحث يشمل

مقيداً بعدم امتثال الضد الأهم فتكون فعلية الوجوب للأقل أهمية منوطة بعصيان أو بترك الضد الأهم، وبهذا يكون الضد الأقل أهمية واجباً ولكن بنحو الترتب، بمعنى أنه لو عصى المكلف الضد الأهم فإنه ملزم بالالتيان بال ضد المهم ويكون عندئذٍ ممثلاً لل ضد المهم وعاصياً لل ضد الأهم. ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «الترتب».

٤١٦ - الضد العام وال ضد الخاص
المراد من الضد في عنوان مسألة الضد هو الأعم من الضد المنطقي، وذلك لشموله للنقيض المنطقي، ويُعبر عن الضد الذي بمعنى النقيض بال ضد العام وعن الضد المنطقي بال ضد الخاص، وبهذا يكون المراد من الضد في عنوان المسألة هو مطلق المعاند والذي تارة يكون من قبيل الأمر الوجودي المنافي وجوده لوجود الضد الواجب، وتارة يكون من قبيل الأمر العدمي والذي هو نقيض وجود الواجب.

الإقتضاء في عنوان المسألة تحت عنوان «الإقتضاء في مسألة الضد»، وأما ماهو المراد من الضد فهذا ما سيأتي بيانه.

ويبقى الكلام في الثمرة المترتبة على مسألة الضد، فإنه بناء على القول بإقتضاء الوجوب لحرمة الضد الخاص تكون النتيجة هي حرمة الواجب المضاد لل واجب الأهم ملاكاً، فلو اتفق وجود واجبين تضيق قدرة المكلف عن امتثالها معاً وكان أحدهما أهم ملاكاً من الآخر فإن مقتضى القول بأن وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده هو حرمة الواجب المضاد لما هو أهم ملاكاً، ولهذا لو كان هذا الضد عبادياً لما صح التقرب به.

وأما لو كان البناء هو القول بعدم الإقتضاء لكانت النتيجة هي أن وجوب الضد لا يكون مانعاً عن ثبوت الوجوب لل ضد الآخر، نعم لما كان الفرض هو ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا الوجوبين فهذا يقتضي أن يكون الضد الآخر الأقل أهمية

الوجودي المضاد فإن ذلك يستوجب العجز عن الإتيان بالفعل الواجب .
مثلاً : حينما يكون إنقاذ الغريق واجباً فإن الصلاة أو النوم يكون من الضدّ الخاصّ للواجب .

والبحث فيه يقع عن أن فعل الضدّ الخاص مثل النوم أو الصلاة هل هو حرام أو لا ، بمعنى أن وجوب الإنقاذ هل يقتضي حرمة ضده الخاص .

٤١٧ - الضرر والضرار

ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمته أن المراد من الضرر هو النقص الذي يعرض النفس أو الطرف أو العرض أو المال وأنه يُقابل النفع تقابل العدم والملكية .

وقد وجّه السيّد الحكيم رحمته دعوى صاحب الكفاية رحمته بأنّ التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم والملكية بما حاصله أنّ النفع عبارة عن اتّصاف موضوع بوصف له شأنية الإِتصاف به ، ويكون عدم الإِتصاف به من قبيل

والمستحصّل أن المراد من الضدّ العام : هو ترك الفعل الذي ثبت له الوجوب ، والبحث فيه يقع عن أن ترك الفعل الذي ثبت له الوجوب هل هو حرام أو لا ، أي أن ثبوت الوجوب للفعل هل يقتضي حرمة تركه أو أنّه لا يقتضي ذلك ؟

وقد يطلق الضدّ العام - كما أفاد المحقق النائيني رحمته - على الأعم من النقيض والأضداد الوجودية المتعدّدة ، ففي حالة وجود أضداد متعدّدة للواجب يُعبّر عن هذه الأضداد المتعدّدة بالضدّ العام ، وذلك في مقابل ما إذا كان للواجب ضدّ واحد ، إلا أن هذا التعبير غير سائد كما أفاد المحقق النائيني رحمته وإن ما هو السائد هو اطلاق الضدّ العام على خصوص النقيض .

وأما المراد من الضدّ الخاصّ فهو الأمر الوجودي الذي يعاند وجوده وجود الواجب بحيث يستحيل اجتماعها ، أي يستحيل صدورهما عن المكلف ، فحينما يأتي المكلف بالفعل

انتفاء وصف عن موضوع له شأنية أن يتصف بذلك الوصف، فالبصر للإنسان نفع وعدمه ضرر، وذلك لأن الإنسان له شأنية الإتصاف بالبصر، فيكون انتفاء البصر عنه انتفاء الوصف عن موضوع له شأنية الإتصاف به.

ووجه السيد الصدر دعوى صاحب الكفاية رحمته بما حاصله: أن من المحتمل إرادة صاحب الكفاية رحمته اشتغال النفع والضرر على نكتة تقابل العدم والملكية لا أن مراده هو أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، إذ لا بد في المتقابلين بنحو العدم والملكية أن يؤخذ في موضوع عدم الملكية قابليته «الموضوع» للملكة، والضرر والذي يفترض أن يكون هو عدم الملكية لا يتوفر على هذه الخصوصية، إذ لم يؤخذ في موضوع الضرر قابليته للنفع، ومع ذلك يمكن أن يدعى اشتغال النفع والضرر على نكتة التقابل بنحو العدم والملكية، وذلك بأن يُقال إن تحقق الضرر لا يكون إلا في مورد له

قابلية الإتصاف بالنفع، فالمال مثلاً المملوك لشخص له قابلية الإتصاف بالنفع وذلك فيما إذا زاد فعندما ينقص يكون ذلك النقص عبارة عن انسلاخ وصف عن موضوع له قابلية الإتصاف به، وهذا هو الضرر، إذ الضرر هو النقص وهو عبارة عن عدم النفع لموضوع «مال شخص» له شأنية الإتصاف بالنفع، وهذا بخلاف النقص الذي يعرض المال غير المملوك فإنه لا يكون ضرراً، وذلك لأن المال ليس له شأنية النفع حتى مع زيادته فلا يكون نقصه ضرراً.

هذا ولكن السيد الخوئي رحمته لم يقبل بدعوى صاحب الكفاية رحمته من أن الضرر مقابل للنفع، وادعى أن الضرر يقابل المنفعة، وذلك لأن النفع مصدر فالمناسب أن يقابله «الضرر» والذي هو مصدر أيضاً.

والفرق بين المصدر واسم المصدر أن المصدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل، فحينما يقال «ضربه ضرباً» فإن «الضرب» هو نفس الفعل

عرّف الضرر بالنقص في المال والنفس أو الطرف أو العرض، ومنهم من عرّفه بالشدة والخرج والضيق. والصحيح أن الحِيثَيْنِ مأخوذتان في معنى الضرر وأنه عنوان منتزَع عن النقص الموجب للوقوع في الشدة والضيق.

فحيثية النقص وحدها ليست كافية في تحقق الضرر، كما أن حيثية الشدة والخرج لا تحقق وحدها عنوان الضرر، نعم لا يعتبر في صدق الضرر فعلية الخرج والضيق النفساني بل يكفي أن يكون للنقص شأنية الإيقاع في الخرج والضيق النفساني، فلو تلف مال زيد دون علمه فإنه لا يقع في الضيق النفساني لفقلته عن ذلك إلا أن هذا النحو من التلف له شأنية الإيقاع في الضيق والخرج وهو كاف في صدق الضرر.

وأما المراد من الضرار فقد ذكرت له احتمالات:

الإحتمال الأول: أنه مصدر للفعل المجرد «ضَرَّ» فيكون من قبيل قام قياماً وحاسبه حساباً، وقد منع السيد

الصادر عن الفاعل، وأما اسم المصدر فهو ينشأ عن معنى المصدر، ولهذا يُعبر عنه باسم المصدر، إذ أنه اسم للمعنى المصدرية، فحينما يقال «ضَرَّ زيد عمرواً ضرراً» فإن معنى ذلك أنه حصل لعمرو الضرر، فالضرر هو ما حصل لعمرو من نقص بسبب ضرر زيد له، وهكذا حينما يقال: «نفع زيد عمرواً نفعاً ومنفعة» فإن النفع هو نفس الفعل الصادر عن زيد، وأما المنفعة فهي الزيادة التي حصلت لعمرو بسبب نفع زيد له.

وبهذا يتضح أن الضرر مقابل للمنفعة، ولما كانت المنفعة بمعنى الزيادة العارضة للموضوع التام فالضرر هو النقص العارض للموضوع التام، وبهذا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد وإن هناك حالة ثالثة لا يكون معها ضرر ولا منفعة كما لو لم يُضرب الإنسان ولم يُعظَّم.

وجاء السيد الصدر رحمته ببيان آخر لمعنى الضرر، وحاصله: أن اللغويين اختلفوا في تعريف الضرر، فمنهم من

من التصرف في المال المشترك فلا يأذن ببيعه كما لا يأذن بتقسيمه ولا بإجارته والإستفادة من منفعته، ومن الواضح أن الشريك الآخر ليس له التصرف في المال المشترك دون إذن شريكه، فهذا الحكم والذي هو ليس ضرورياً بطبعه إذا استفاد منه المكلف لإيقاع الضرر على الغير فإنه منفي بقوله بالتصريح: «لا ضرار»^(١).

ثم أيد هذه الدعوى بتمسك الفقهاء بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» لنفي بعض الأحكام التي ليست ضرورية بطبعها، فلا يصلح نفي الضرر لنفيها، نعم كلمة «الضرار» هي المصححة لنفي هذه الأحكام باعتبارها تستبطن معنى الإستغلال والتعمد لإيقاع الضرر على الغير، وذلك مثل استفادة الزوج من اختصاصه بحق الطلاق لإيقاع الزوجة في الضرر فإنه لا معنى للتمسك بالقاعدة إلا من جهة نفيها للضرار.

وبهذا يثبت أن اختيار الاحتمال الأول وهو أن الضرار مصدر الفعل

الخوئي عليه السلام هذا الإحتمال لأن الضرار حينئذ سوف يكون بمعنى الضرر، فيلزم التكرار في الرواية بلا مبرر.

إلا أن السيد الصدر عليه السلام أفاد بأن هذا الإحتمال لا يستلزم التكرار لو كان معنى الضرار مستبطناً لمعنى الشدة وتأكد الضرر أو كان مستبطناً لمعنى الضرر عن قصد وتعمد، فيكون تكرار المصدر لغرض إفادة أحد هذين المعنيين اللذين قد لا يكون لفض الضرر مفيداً لهما.

ثم استظهر المعنى الثاني منها وقال أنه المناسب للمتفاهم العرفي للفظ الضرار، فيكون اللفظ الأول وهو «الضرر» نافياً للحكم الضرري إلا أنه يبقى الحكم الذي ليس ضرورياً بطبعه إلا أنه يمكن الإستفادة منه لإيقاع الضرر بالغير كما في حكم الشارع بسلطنة الناس على أموالهم، فإنه ليس حكماً ضرورياً بطبعه إلا أنه قد يستفاد منه لإيقاع الضرر بالغير، كما لو استفاد منه أحد الشريكين لإيقاع الضرر على شريكه بأن يمنعه

الله تعالى والمنافقين يتبادلون ايجاد الخدعة، وهكذا كل الآيات التي استعملت هيئة باب المفاعلة، فإنه وبعد التتبع - كما أفاد المحقق الأصفهاني رحمته الله - لم نجد في الآيات التي استعملت هذه الهيئة ما يدل على إفادتها لنسبتين و صدور الفعل من الإثنين.

وبهذا يكون معنى الضرار هو ايجاد الضرر.

٤١٨ - الضرورة بشرط المحمول والمقصود منها القضايا التي أخذ المحمول جزءاً أو شرطاً في موضوعها، فهي ضرورية باعتبار أن المحمول جزء للموضوع، أي أن صيرورة القضايا الممكنة في نفسها ضرورية يكون بشرط أخذ المحمول جزءاً أو شرطاً في موضوعها، وعندئذ يكون ثبوت المحمول للموضوع من قبيل ثبوت الشيء لنفسه، وهو ضروري كما هو واضح.

الثلاثي المجرد «ضراً» لا يستلزم التكرار.

الإحتمال الثاني: أن الضرار مصدر باب المفاعلة المزيد فيه والمأخوذ من الفعل الثلاثي المجرد «ضراً»، فيكون الضراز مصدراً للفعل «ضاراً».

واختار السيد الخوئي رحمته الله هذا الإحتمال وأيده بقوله رحمته الله لسمرة: «أنك رجل مضار»^(٢) إلا أنه لم يقبل

بما هو معروف عند النحاة والصرفيين من أن باب المفاعلة يدل على نسبتين، أي صدور الفعل من الإثنين، فحينما يقال «ضارب زيد عمرواً» فإنه يدل على انتساب ضرب عمرو لزيد وانتساب ضرب زيد لعمر و.

وذهب تبعاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله إلى أن هيئة المفاعلة موضوعة للدلالة على ايجاد الفاعل للفعل، أي خلقه لمادة الفعل، فقوله تعالى: ﴿يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾^(٣)، فمعنى يخادعون هو ايجاد المنافقين للخدعة، ولا يعني ذلك أن

فعندما يقال: «زيد عالم» فإن هذه القضية ممكنة، إذ إن المحمول كما يمكن ثبوته للموضوع يمكن انتفاؤه عنه، أما حينما يقال: «زيد العالم عالم» فإن القضية تصبح ضرورية، وذلك لأن العالم أخذ جزءاً في الموضوع، فيكون ثبوت العالمية لزيد العالم من ثبوت الشيء لنفسه.

وذلك في مقابل الإمتناع بشرط المحمول حيث إن المقصود منه القضايا التي أخذت في موضوعها عدم المحمول، وعندئذ يكون ثبوت المحمول للموضوع ممتنعاً.

ومثال ذلك: أن يقال: «زيد غير العالم عالم»، فامتناع هذه القضية نشأ عن أخذ عدم المحمول جزءاً في الموضوع، فهي ممتنعة بشرط المحمول.

هوامش حرف الضاد

(١) الوسائل : باب ١ من أبواب موانع

الإرث الحديث ٩ و ١٠ .

(٢) الوسائل : باب ١٢ من أبواب احياء

الموات الحديث ٤ .

(٣) سورة البقرة : ٩ .



مركز تحقيقات كچپويز علوم اسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الطَّاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی



عناوين حرف الطاء

٤١٩ - الطبيعي الأصولي

٤٢٠ - الطبيعي المعقولي

٤٢١ - مسلك الطريقة

٤٢٢ - الطلب والإرادة

٤٢٣ - أصالة الطهارة

٤٢٤ - الطهارة والنجاسة



مركز بحوث ودراسات العلوم الإسلامية

﴿ حرف الطاء ﴾

٤١٩ - الطبيعي الأصولي

والمراد من الطبيعي الأصولي هو الكلي الطبيعي وهو أمّا الماهية المهملة أو الماهية اللابشرط القسمي، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الكلي الطبيعي ».

٤٢٠ - الطبيعي المعقولي

المراد من الطبيعي المعقولي هو الكلي العقلي المعبر عنه بالماهية المجردة والماهية بشرط لا، وبتعبير المنطقة هو الطبيعة الملحوظة بوصف الكلية، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان « الكلي العقلي » وقلنا ان موطن الكلي العقلي لا يكون إلا الذهن، ولهذا لا يسري

الحكم المجعول على الطبيعة بوصفها كلية الى الأفراد الخارجية، فحينما يقال: « الإنسان نوع » فإن الحكم على الإنسان بأنه نوع لا يصحح الحكم على زيد بأنه نوع، إذ ان الإنسان المحمول عليه « النوع » أمّا هو الإنسان الكلي المأخوذ بشرط لا من جهة العوارض التي يمكن أن تعرض الماهية في الخارج، ومن الواضح ان لحاظ الإنسان بهذا النحو من اللحاظ لا يصدق على الأفراد الخارجية فلا يكون الحكم الثابت له ثابتاً للأفراد الخارجية.

٤٢١ - مسلك الطريقة

وهو الملك الذي تبناه المحقق

النائبي والسيد الخوئي رحمهما الله فيما هو
المجمل في الإمارات حيث تبين أن
المجمل في الإمارات هو الطريقتي،
بمعنى أن الشارع أعطى للأمانة دور
الطريقتي والكاشفي والمحرزي للواقع،
فهي وإن لم تكن محرزة وكاشفة عن
الواقع بذاتها إلا أنها بواسطة الجمل
الشرعي تأهلت لهذا الدور.

وبيان ذلك: هو أن الذي له دور
الكشف والمحرزي للواقع حقيقة إنما
هو القطع، فهو بمقتضى ذاته يكشف
عن متعلقه ويحرزه وأما الإمارات
فليست لها هذه الخاصية بمقتضى
ذاتها، وذلك لأن كاشفيها غير تامة،
ومن هنا كان ثبوت هذه الخاصية
للأمانة منوط بالجمل والاعتبار.

وبهذا يتضح أن المراد من مسلك
الطريقتي في الإمارات هو اعتبار
الشارع الأمانة كاشفة ومحرزة للواقع
كإحراز القطع للواقع، غايته أن
محرزي القطع للواقع ذاتية للقطع فلا
تخضع للجمل والاعتبار، وأما محرزي
الأمانة للواقع فيكون بواسطة الجمل،

ودور الجمل الشرعي هو تتميم
كاشفي الأمانة واعتبارها علماً،
فيكون لها نفس الدور الثابت للقطع
وهو الوسطية في الإثبات والكاشفي
عن الواقع، وهذا لا يعني أن الشارع
قد تصرف في الواقع وجعل مؤدى
الأمانة وما تكشف عنه واقعاً تنزياً
بل يظل الواقع على ما هو عليه فلا
تقتضي الأمانة تبديله كما لا تقتضي
صيورة مؤدى الأمانة واقعاً تنزياً،
فغاية ما يقتضيه جعل الطريقتي
للأمانة هو تتميم ما نقص من
كاشفيها ويبقى الواقع على حاله قد
تصادفه الأمانة وقد لا تصادفه،
فالتوسع إنما هو في خاصية الكشف
التمام، فبعد أن كانت مختصة بالقطع
تصبح بواسطة الجمل ثابتة للأمانة،
فكأنما الشارع وسع من دائرة العلم
وجعل الأمانة فرداً منه، ولذلك صار
للأمانة دور الوسطية في الإثبات كما
هو شأن القطع فيكون ثبوت المنجزية
والمعذرية للأمانة غير مفتقر للجمل
بعد أن وسع الشارع من موضوع

انَّ الطلب والإرادة موضوعان
لمعنى واحد، فهما لفظان مترادفان
يُعبران عن مدلول واحد، فليس بينهما
تفاوت من جهة المفهوم، وهذا هو
معنى الاتِّحاد المفهومي بينهما، غايته انَّ
الطلب تارة يكون حقيقياً واخرى
يكون انشائياً، فما هو مرادف للطلب
الحقيقي هو الإرادة الحقيقية وما هو
مرادف للطلب الإنشائي هو الإرادة
الإنشائية، وأمَّا الطلب الإنشائي فهو
مغاير للإرادة الحقيقية، كما انَّ الإرادة
الإنشائية مغايرة للطلب الحقيقي، نعم
المنصرف عند اطلاق الطلب هو
الطلب الإنشائي كما انَّ المنصرف من
لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية إلا انَّ
الوجدان قاض بأنَّ الإرادة الحقيقية
والطلب الحقيقي شيء واحد، كما انَّ
الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية
شيء واحد، وهذا هو معنى اتِّحاد
الطلب والإرادة انشاءً، أي انَّ الطلب
الإنشائي ليس شيئاً آخر غير الإرادة
الإنشائية.
وأما الإتحاد المصداقي بينهما فهو

المنجزية والمعدرية بواسطة جعل
الطريقة للأمانة، أي انَّ المنجزية
والمعدرية من اللوازم الذاتية للقطع
لكونه كاشفاً تاماً عن متعلِّقه وباعتبار
انَّ الشارع تمَّ كاشفية الأمانة فإنَّ هذا
يقتضي أن تكون الأمانة موضوعاً
حقيقة للمنجزية والمعدرية، غايته انَّ
موضوعية القطع للمنجزية والمعدرية
ثابتة بالوجدان وأمَّا موضوعية
الأمانة لها فثابتة بالتعبد، وهذا هو
الورود.

٤٢٢ - الطلب والإرادة

وقع الخلاف بين الأعلام في الطلب
والإرادة وهل أنَّهما متَّحدان مفهوماً
ومصداقاً أو أنَّهما متغايران مفهوماً
ومتَّحدان مصداقاً أو أنَّهما متباينان
مفهوماً ومصداقاً؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى
الأول، أي انَّ الطلب والإرادة
متَّحدان مفهوماً وانشاءً ومصداقاً.
وحاصل ما أفاده رحمته:

وأما المبنى الثالث وهو الذي ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله وجمع من الأعلام فهو التغير بين الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً، وإنَّ الطلب هو التصدي لتحصيل ما هو مرغوب ومطلوب، فهو فعل اختياري صادر عن الإنسان بالإرادة، ولهذا لا يقال لمن رغب في تحصيل العلم إلا أنه لم يتصد لتحصيله أنه طالب علم، فحسب الشوق والرغبة في ذلك لا يُصحح إطلاق عنوان الطالب عليه. وأما الإرادة فهي صفة نفسانية أو فعل نفساني قائم بالنفس، وقد أوضحنا المراد من الإرادة تحت عنوانها.

وبهذا اتضح أنَّ الطلب والإرادة متغايران مفهوماً ومصداقاً وانشاءً، أما التغير المفهومي بينهما فواضح بعد أن قلنا أنَّ الطلب وضع للدلالة على التصدي لتحصيل المرغوب والمحبوب وأنَّ الإرادة وضعت للدلالة على الصفة أو الفعل النفساني.

وأما التغير المصداقي فلأنَّ واقع الطلب لا يكون إلا عند تصدي المريد

بمعنى أنَّ واقع الطلب هو عينه واقع الإرادة، فواقع الإرادة الحقيقية هو واقع الطلب الحقيقي كما أنَّ واقع الطلب الإنشائي هو واقع الإرادة الإنشائية.

والمستحصل أنَّ معنى الإرادة الحقيقية هو الشوق المؤكد القائم بالنفس والناشيء عن تصوُّر الشيء وتصوُّر فائده والتصديق بها، وهذا هو معنى الطلب الحقيقي. وإنَّ معنى الطلب الإنشائي هو ما يُنشأ بالصيغة أو ما يساوقها، وهذا هو معنى الإرادة الإنشائية. ثمَّ إنَّ واقع الإرادة أي الإرادة بالحمل الشايع هو عينه واقع الطلب.

وذهب آخرون إلى الثاني وإنَّ الطلب والإرادة متغايران مفهوماً إلا أنَّها متحدان مصداقاً، فكما أنَّ مفهوم الناطق ومفهوم الضاحك متباينان من حيث المفهوم إلا أنَّ بينهما علاقة التساوي خارجاً، فلا شيء من الناطق إلا وهو ضاحك وكذلك العكس، فهكذا الحال في الطلب والإرادة.

خمرية هذا المانع فيكون نجساً أو عدم خمرية فيكون طاهراً فإن أصالة الطهارة تقتضي الحكم بطهارة هذا المانع المشكوك الخمرية .

ثم إن أصالة الطهارة لم تبحث في علم الأصول، وعلل صاحب الكفاية رحمته ذلك بأن أصالة الطهارة ليست مطردة في تمام أبواب الفقه بل هي مختصة بباب الطهارة خلافاً لسائر المسائل الاصولية والتي تقع نتائجها في استنباط الحكم الشرعي بقطع النظر عن موقع هذا الحكم في الفقه، أي إن نتيجة المسألة الاصولية لا تختص بباب من أبواب الفقه دون باب .

وأورد السيد الخوئي رحمته على ذلك بأن ضابطة المسألة الاصولية هو وقوع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعي ولا يُعتبر في اصولية المسألة ان تكون نتائجها مطردة في جميع أبواب الفقه . ثم ذكر ان منشأ عدم تعرض الاصوليين لأصالة الطهارة في علم الاصول هو وضوحها وعدم وقوع الخلاف في حجيتها وانها

لتحصيل مراده، وأما فعلية الشوق والرغبة فهي إرادة بالحمل الشايع وليست طلباً، على ان الطلب المنشأ بالصيغة أو ما يساوقها لا يُقال له إرادة نعم هو يُعبر عن وجود إرادة وشوق إلا ان وجود الإرادة والشوق ليس هو وحده المصحح لاطلاق الطلب الإنشائي على ما أنشأ بالصيغة مثلاً بل الذي صحح اطلاق الطلب عليه بالاضافة الى الإرادة والشوق هو أنه نحو من التصدي لتحصيل المطلوب .

٤٢٣ - أصالة الطهارة

والمقصود منها حكم الشارع بالطهارة الظاهرية في حالات الشك بقطع النظر عن كون متعلق الشك هو الحكم أو الموضوع أو قل سواء كان الشك بنحو الشبهة الحكمية أو كان بنحو الشبهة الموضوعية، فلو وقع الشك في نجاسة الكتاني وطهارته فإن أصالة الطهارة تقتضي الحكم بالطهارة الظاهرية وهكذا لو وقع الشك في

خواص بعض الأدوية والتي لا يمكن التعرف عليها إلا عن طريقهم .

الإحتمال الثاني : انَّ مناط جعل الشارع للطهارة والنجاسة أمَّا هو لاشتغال متعلّقهما على النظافة والقذارة المعنويتين الواقعتين .

والظاهر انَّ هذا المعنى غير مراد للشيخ ﷺ ، إذ انَّ معناه انَّ الطهارة والنجاسة من المجموعات الشرعية ، وهو منافٍ لمبنى الشيخ ﷺ في الأحكام الوضعية غير الإنزاعية كما اتضح مما تقدم .

الإحتمال الثالث : انَّ مناط الطهارة والنجاسة أمَّا هو النظافة والقذارة العرفيتان وهي تعتمد على مبررات ومرتكزات عرفية ، وليس ذلك مرتبطاً بالجعل والإعتبار ، غايته انَّ النظافة والقذارة قد لا تكونان محسوستين للعرف فيكشف الشارع عنها بواسطة الحكم بطهارة بعض الأشياء ونجاسة أشياء أخرى ويكون المنكشف هو النظافة والقذارة العرفيتان ، بمعنى انَّ العرف لو اطلع

من الاصول العملية المقررة لوظيفة المكلف في ظرف الشك .

٤٢٤ - الطهارة والنجاسة

ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ الى انَّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية وليستا من المجموعات الشرعية ، وذلك لأنَّ الأحكام الوضعية لا تنالها يد الجعل أصالة بل هي أمَّا ان تكون منتزعة عن الأحكام التكليفية مثل الزوجية والملكية أو أمَّا من الامور الواقعية كالطهارة والنجاسة .

ووقع الكلام فيما هو مراد الشيخ ﷺ من دعوى انَّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية ، وقد ذكر لذلك ثلاثة احتمالات :

الإحتمال الأول : انَّ الطهارة هي النظافة الواقعية والنجاسة هي القذارة الواقعية فليستا من المعطرات الشرعية ، وانَّ وظيفة الشارع أمَّا هي الكشف عنها وعن موارد هما عيناً كما هو الحال في كشف أهل الخبرة عن

الأنصاري رحمته لم يقع موقع القبول عند كثير من الأعلام لمنافاة دعواه مع ظواهر الأدلة المقتضية لكون الطهارة والنجاسة من الجعولات الشرعية .

ونقض عليه السيد الخوئي رحمته بالطهارة الظاهرية والتي يمكن أن يكون متعلقها نجساً واقعاً ، فلا يتعلل معها إلا الجعل الشرعي .

على واقع هذه الأشياء لبني على طهارة ما كشف الشارع عن طهارته ونجاسة ما كشف الشارع عن نجاسته ، بل قد بينى العرف على قذارة بعض الأشياء ونظافة أشياء أخرى نتيجة الجهل باشتغال ما بنى على نظافته على مناط القذارة العرفية وهكذا العكس ، فتكون وظيفة الشارع هي تصحيح هذا البناء بواسطة الكشف عن واقع ما تشتمل عليه هذه الأشياء من مناط القذارة والنظافة العرفيتين .

والمتحصل أن الطهارة والنجاسة ليستا من الجعولات الشرعية بل هما من الاعتبار العرفية ، وتكون مهمة الشارع هي الكشف عنها ، فإما أن يتطابق ما كشف عنه مع ماهو البناء العرفي خارجاً ، وإما أن يكون ما كشف عنه هو المطابق لمناط المتبنيات العرفية وإن كان البناء العملي العرفي على خلافة نتيجة الجهل بواقع اشتغال هذه الأشياء على ماهو مناط المتبنيات العرفية .

وكيف كان فما ذهب إليه الشيخ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الظَّاءِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الظاء

- ٤٢٥ - الظن
٤٢٦ - الظن الخاص
٤٢٧ - الظن الطريقي والظن الموضوعي
٤٢٨ - الظن المطلق
٤٢٩ - الظن النوعي
٤٣٠ - الظهور
٤٣١ - أصالة الظهور
٤٣٢ - الظهور الإقتضائي والفعلي والظهور السوي
٤٣٣ - الظهور التصوري والتصديقي
٤٣٤ - الظهور التضمني
٤٣٥ - الظهور الحالي
٤٣٦ - الظهور الذاتي والموضوعي

﴿ حرف الظن ﴾

الظن على اختلاف مراتبه وتفاوت
مناشئه إلا مع قيام الدليل القطعي على
جعل الحجية له أمّا مطلقاً أو في موارد
خاصة عندما ينشأ عن مناشيء معينة .
راجع عنوان « الحجية المجعولة » .

٤٢٦ - الظن الخاص

والمراد من الظن الخاص هو الظن
الناشئ عن الأمارات التي قام الدليل
القطعي على حجيتها كالظن الناشئ
عن خبر الثقة أو الخبر الموثوق .
ومنشأ التعبير عنه بالظن الخاص
هو الإحتراز عن الظنون الناشئة عن
الإمارات التي لم يقد الدليل القطعي
على حجيتها .

٤٢٥ - الظن

يطلق الظن في اصطلاح الاصوليين
على الأعم من الظن المنطقي والشك
والإحتمال المنطقيين ، فطلق ما ليس
بيقين يُعبّر عنه عندهم بالظن ، نعم ،
الإطمئنان والذي يكون معه احتمال
الخلاف موهوماً لا يُعبّر عنه عندهم
بالظن كما هو كذلك في الاستعمالات
العرفية بل قد يعبرون عن الإطمئنان
باليقين وان كانوا يسلّمون بأنّ
الإطمئنان لا يساوق اليقين الرياضي
والذي لا يكون معه احتمال الخلاف
وارداً ولو كان بمستوى الوهم أو ماهو
أدنى من ذلك لو كان ثمة مستوى أدنى
من الوهم .

ثم إنّ الأصل هو عدم حجية مطلق

واخرى يكون من الظنون غير
المعتبرة، على ان اعتبار الظن في
موضوع الحكم تارة يكون بلحاظ
تعلق الظن بحكم شرعي واخرى
يكون بلحاظ تعلقه بموضوع خارجي .

وبملاحظة ما ذكرناه في أقسام القطع
الموضوعي وما ذكرناه تحت عنوان
« أخذ القطع حكم في موضوع حكم
آخر » يتضح المراد من هذه الأقسام .

ثم ان السيد الخوئي رحمته الله ذكر ان
الأقسام المذكورة للظن الموضوعي انما
هي لشحذ الذهن، إذ لا يوجد في الفقه
ولا مورد واحد أخذ الظن بنحو
الموضوعية، نعم توجد موارد كثيرة
في الفقه اعتبر فيها الظن بنحو الطريقة
المحضة، كاعتبار الظن في عدد
الركعات وفي تحديد القبلة عند عدم
التمكن من احرازها .

٤٢٨ - الظن المطلق

والمقصود من الظن في هذا العنوان
هو خصوص الظن المنطقي، والمقصود

٤٢٧ - الظن الطريقي

والظن الموضوعي

والفرق بينهما يتضح من ملاحظة
الفرق بين القطع الطريقي والقطع
الموضوعي وان الطريقي هو ما
يتمحض دوره في الكشف عن متعلقه
دون أن تكون له دخالة في ترتب
الحكم على موضوعه، وان الموضوعي
هو ما يكون دخيلاً في ترتب الحكم
على موضوعه، فالأول يكون كاشفاً
عن ثبوت الحكم للموضوع، والثاني
يكون مولداً للحكم باعتباره
موضوعاً له أو جزء موضوع له .

ثم ان الظن الموضوعي ينقسم الى
ما ينقسم عليه القطع الموضوعي،
حيث قلنا ان القطع تارة يؤخذ في
الموضوع بنحو الصفتية واخرى بنحو
الطريقة، وكلا القسمين تارة يؤخذان
بنحو جزء الموضوع واخرى بنحو تمام
الموضوع .

ثم ان الظن المأخوذ في الموضوع
تارة يكون من الظنون المعتبرة

يتعين التبويض في الإحتياط وهو يقتضي الأخذ بالمظنونات دون المحتملات، إذ إن الأخذ بالمحتملات دون المظنونات يكون من ترجيح المرجوح. وهذا الدليل هو أحد مقدمات دليل الإنسداد.

الرابع: هو دليل الإنسداد، وهو مكون من أربع أو خمس مقدمات، وقد أوضحناها تحت عنوان الإنسداد.

٤٢٩ - الظن النوعي

المراد من الظن هنا هو الظن المنطقي المقابل للشك والاحتمال المنطقيين، ووصفه بالنوعي لغرض التمييز بينه وبين الظن الشخصي.

فحينما ينشأ الظن عن مبررات عقلائية منتجة للظن عند نوع العقلاء لو اتفق وقوفهم على تلك المبررات فإن هذا النحو من الظن يعبر عنه بالظن النوعي، أمّا حينما ينشأ الظن بواسطة الحدس أو لأسباب لا تُنتج

من الإطلاق هو الإطلاق من جهة منشأ الظن فنشأ الظن ملحوظ بنحو اللابشرط، أي سواء نشأ عن مبررات عقلائية كخبر الثقة أو الإجماع أو الشهرة أو نشأ عن مبررات شخصية.

ويبحثون تحت هذا العنوان حجية الظن المطلق وماهي الأدلة التي يمكن أن يستدل بها على حجيته. وقد ذكروا لذلك أربعة أدلة:

الأول: أن الظن بالتكليف معناه

الظن بالضرر عند عدم امتثال التكليف المظنون، والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المظنون.

الثاني: أن عدم العمل بما هو مقتضى الظن بالتكليف معناه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

الثالث: هو وجود علم إجمالي بثبوت تكاليف الزامية وجوبية وتحريمية، وهذا ما يقتضي الإحتياط التام إلا أنه لما كان الإحتياط التام موجباً للوقوع في العسر والمخرج

اللفظية من جهة مدلولها الى ثلاث مراتب:
 الاولى: أن يكون مدلولها متعيناً
 وواضحاً بنحو يحصل الجزم بارادته
 ولا يكون ثمة احتمال بإرادة خلافه ولو
 بمستوى الوهم، وهذا هو المعبر عنه
 بالنص في مرحلة المدلول التصديقي،
 وقد تكون النصوصية مختصة بمرحلة
 المدلول التصوري كما لو كان هو المعنى
 والمدلول المتعين من الدلالة الوضعية
 اللغوية إلا أنه في مرحلة المدلول
 التصديقي يحتمل أكثر من معنى بسبب
 وجود القرينة او احتمالها.

الثانية: أن تكون للدلالة اللفظية
 أكثر من معنى محتمل وتكون هذه
 المعاني المحتملة اما متكافئة من حيث
 مستوى الإحتمال أو يكون بعضها
 أرجح من بعض إلا أن هذا الرجحان
 لا يصل بالمعنى الراجح الى مستوى
 الوثوق بكونه هو المعنى المتعين أو
 المراد وذلك لاعتبارات لغوية أو
 مقامية أو عقلانية أو ما الى ذلك، وفي
 كلا الصورتين يُعبر عن الدليل أو
 المدلول بالمجمل.

الظن عند نوع العقلاء فإن هذا النحو
 من الظن يُعبر عنه بالظن الشخصي.

٤٣٠ - الظهور

الظهور في اللغة هو البروز والبيان،
 ووصف الشيء بالظاهر يعني وصفه
 بالبارز والبيّن، وهذا المعنى لا يبتعد
 كثيراً عما هو متداول في استعمالات
 الاصوليين، فهم يقصدون من الظهور
 تعين أحد المعاني المحتملة للكلام مثلاً
 تصوراً وتصديقاً أو تصوراً دون
 التصديق، وذلك في مقابل النص
 والمجمل، إذ لا ينقدح في الذهن مع
 النص سوى معنى واحد فلا يكون معه
 أي احتمال بالخلاف ولو بمستوى
 الوهم، وأما المجمل فهو يحتمل أكثر
 من معنى دون أن يتعين معه واحد من
 المعاني المحتملة.

ولكي يتبلور المراد من الظهور في
 اصطلاح الاصوليين نذكر مجموعة من
 الامور:

الأمر الأول: تنقسم الدلالات

حتى مع قيام القرينة المتصلة على عدم إرادته، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «الدلالة التصورية».

القسم الثاني: الظهور التصديقي، وهو الظهور الحالي السياقي والذي يتعين بواسطته المراد الجدّي من كلام المتكلم، وهو لا ينشأ عن الاوضاع اللغوية كما هو الحال في الظهور التصوري وان كان قد يساهم في انعقاد الظهور التصديقي.

فالظهور التصديقي إذن هو ما يكشف عن مراد المتكلم من خلال ملاحظة حاله، وهو أيضاً لا يُنافي وجود احتمالات أخرى وأنها هي المراد واقعاً إلا أن هذه الاحتمالات لا اعتداد بها عند العقلاء بعد ان لم يكن لها مبرر سوى ان الظهور لا ينتج العلم بالمراد.

ثم ان الظهور التصديقي - والذي يتعين معه المراد الجدّي للكلام - لا ينعقد إلا مع عدم القرينة المتصلة على الخلاف، بمعنى ان الظهور في التطابق بين المدلول التصوري الوضعي وبين

الثالثة: ان للدلالة اللفظية أكثر من معنى محتمل ويكون أحد المعاني المحتملة هو المتعين من تلك المعاني إلا ان تعينه لا يصل لمستوى القطع بل يظل احتمال الخلاف وارداً، على أن يكون منشأ التعيين هو الإعتبارات النوعية المتصلة بالضوابط اللغوية والمناسبات العرفية والعقلية، وهذا هو المعبر عنه بالظهور.

الأمر الثاني: ينقسم الظهور الى قسمين:

القسم الأول: الظهور التصوري وهو تعين وانسباق أحد المعاني المحتملة الى الذهن من اطلاق اللفظ على أن يكون منشأ ذلك الانسباق والتعين هو الاوضاع اللغوية فهو المنشأ لاستقرار المعنى في الذهن وركون النفس بتعينه دون سائر الاحتمالات، إذ ان لانسباقه واستقراره مبرر وهو الوضع، وأما الاحتمالات الأخرى فلو كان لها مبرر فهو غير منتظم ولا مطرد.

والظهور التصوري يظل منحفظاً

وهذا النحو من الظهور لا اعتداد به ، فلا يصح ترتيب الأثر عليه كما لا يصح الاحتجاج به على المتكلم ، إذ لم تنعقد السيرة العقلائية - والتي هي مدرك ثبوت الحجية للظهور - على صلاحيته للكشف عن الوضع وعن المراد الإستعمالي والمجدي للمتكلم .

القسم الثاني : الظهور الموضوعي أو قل الظهور النوعي ، وهو الذي ينشأ عن مبررات عقلائية تعتمد الضوابط اللغوية والطرق المتبعة عند أهل المحاورة في بيان المراد وتلقي الخطاب .

وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائية على ترتيب الأثر على مؤداه والاحتجاج به على المتكلم ، فهو الذي يكشف عن إرادة المتكلم للمعنى المستظهر ، إذ إنَّ المستظهر من حال المتكلم العرفي هو اعتماد الأساليب العرفية في أداء مراداته ، وهذا هو الذي يبرر استظهار إراداته للمعنى المناسب للضوابط اللغوية والمناسب للأساليب المتبعة

المدلول الجدي منوط بعدم قيام القرينة المتصلة على عدم إرادة المدلول التصوري ، وأما قيام القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظهور التصديقي ، بمعنى أن الظهور التصديقي يظل منحفظاً حتى مع قيام القرينة المنفصلة على خلافه ، نعم في مثل هذه الحالة لا يصح الإعتماد على الظهور التصديقي ، فوظيفة القرينة المنفصلة هي سلب الحجية عن الظهور التصديقي ، وأما وظيفة القرينة المتصلة فهي المنع عن انعقاد الظهور التصديقي .

الأمر الثالث : أنه يمكن تقسيم

الظهور التصوري والتصديقي الى قسمين بلحاظ من ينعقد عنده الظهور :

القسم الأول : الظهور الذاتي أو قل

الظهور الشخصي ، وهو الظهور الذي ينعقد نتيجة ملاسات ومبررات شخصية غير مطردة ، فهو يخضع لعوامل تتصل بخصوص من انعقد عنده الظهور ولا يطرد لنوع المتلقي للكلام .

عند أهل المحاورة وإلا لكان المتكلم -
والذي يفترض حرصه على التحفظ
على أغراضه - مجازفاً بأغراضه، إذ لو
استعمل أسلوباً غير متعارف عند نوع
المتلقي لكان من القريب جداً عدم
التعريف على مراده بل قد يكون ذلك
مؤدياً إلى حمل كلامه على خلاف ما
يُريد، وهو ما يحرص المتكلم على
عدم وقوعه .

الأمر الرابع: إن الظهور الموضوعي
النوعي له مرتبتان بلحاظ من انعقد
عنده الظهور .

المرتبة الأولى: ويُعبر عنها
بالظهور الإقتضائي، وهو الظهور
المناسب لمقتضيات الضوابط اللغوية
وأساليب أهل المحاورة، ولهذا فهو
يقضي حصول الظن بموافقه لمراد
المتكلم كما يقتضي المنع عن حصول
الظن ببنافاته لمراد المتكلم إلا أن هذا
الإقتضاء قد لا يؤثر أثره لمزاحم
خارجي هذا المزاحم قد يوجب
حصول الظن ببنافاة الظهور الإقتضائي
لمراد المتكلم كما قد يوجب انتفاء الظن

بموافقة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلم .
المرتبة الثانية: ويُعبر عنها
بالظهور الفعلي، وهو الظهور المناسب
أيضاً لمقتضيات الضوابط اللغوية
وأساليب أهل المحاورة إلا أنه يكون
مع فعلية الظن بمطابقة ما يقتضيه
الظهور الإقتضائي مع مراد المتكلم .

وباتضح مرتبتي الظهور
الموضوعي نقول: أنه قد وقع البحث
بين الأعلام عن أيّ المرتبتين من
الظهور انعقدت السيرة العقلانية على
ترتيب الأثر عليه، فهل هو الظهور
الإقتضائي أو هو الظهور الفعلي، فبناء
على كفاية الظهور الإقتضائي يكون
الأثر مرتباً على مجرد مناسبة الظهور
لمقتضيات الاوضاع اللغوية
والمناسبات العرفية دون أن يُنات
ترتب الأثر بأكثر من ذلك، بمعنى أنه
لو لم يحصل الظن بمطابقة ما يقتضيه
الظهور مع مراد المتكلم بل لو حصل
الظن بمخالفة ما يقتضيه الظهور لمراد
المتكلم فإن ذلك لا يستوجب إلغاء أثر
الظهور، وهذا هو معنى القول بحجية

الظهور مطلقاً سواء حصل الظنّ بالوفاق أو لم يحصل بل وحتى لو حصل الظنّ بالخلاف، أي كان الظنّ منافياً لما يناسب الظهور الإقتضائي.

وأما بناء على اناطة ترتيب الأثر على الظهور الفعلي فإنّ عدم الظنّ بالوفاق - أي الظنّ بمطابقة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلم - فضلاً عن الظنّ بالخلاف يكون مانعاً عن ترتيب الأثر على الظهور.

وهناك مبنى ثالث حاصله: عدم اناطة ترتيب الأثر على فعليّة الظنّ بموافقة الظهور الإقتضائي لمراد المتكلم إلا أنّ الأثر لا يترتب على الظهور لو اتفق حصول الظنّ بمنافاة مقتضى الظهور لمراد المتكلم.

والمعروف بين الأعلام هو المبنى الأول والذي هو كفاية الظهور الإقتضائي، أي بقطع النظر عن حصول الظنّ بمخالفة مقتضى الظهور مع مراد المتكلم فضلاً عن حصول الظنّ بموافقة مقتضى الظهور لمراد المتكلم، وذلك لقيام السيرة العقلانيّة

على العمل بالظهور بمجرد مناسبه مع مقتضيات الاوضاع اللغويّة وأساليب أهل المحاورة دون ملاحظة فعليّة الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف.

إلا أنّه قد يُقال بأنّ الصحيح هو المبنى الثاني، وذلك لأنّ ترتيب الأثر على الظهور نشأ عن كاشفيّة الظهور عن مراد المتكلم فإذا لم يحصل الظنّ بموافقة الظهور لمراد المتكلم فلا يكون الظهور صالحاً للكشف عن المراد، فليس ترتيب الأثر على الظهور حكماً تعديلاً وإنما هو ناشيء عن نكته عقلائيّة، وهي أهلية الظهور للكشف عن المراد، وهذه الأهليّة لا تتفق للظهور في حالات عدم حصول الظنّ بموافقة مقتضاه لمراد المتكلم.

وأما المبنى الثالث فدركه أنّ الظهور الإقتضائي وإن كان أمانة على إرادة المتكلم العرفي لما يقتضيه الظهور إلا أنّه مع حصول الظنّ بالخلاف تكون هذه الأمانة مزاحمة بأمانة أخرى، وحينئذٍ لا مبرر لاعتماد هذا النحو من الظهور.

على المخاطب كالظهورات المتصلة
بالمعاملات التجارية أو ما يتصل
بالإرشادات الطبية، فإن هذا النحو
من الظهور لا يرتب العقلاء عليه الأثر
مالم يحصل الظن بمطابقة الظهور مع
المراد فصلاً عما لو حصل الظن بمخالفة
مقتضى الظهور لمراد المتكلم.

وبملاحظة هذه الأمور الأربعة
يتضح المراد من الظهور.

٤٣١ - أصالة الظهور

وهي من الاصول اللفظية المقتضية
للبناء على أن الظهور اللفظي الوضعي
هو المراد جداً للمتكلم، فموضوع
أصالة الظهور هو الشك في مراد
المتكلم بعد انعقاد الظهور اللفظي
الوضعي، بمعنى انه قد ينعقد للكلام
ظهور في معنى ومع ذلك يقع الشك في
أن المعنى المستظهر من الكلام هل هو
مراد جداً للمتكلم أو أنه أراد معنى
آخر غير المعنى المستظهر من كلامه،
وحينئذ يكون دور أصالة الظهور هو

هذا وقد جاء المحقق النائيني رحمته في
المقام بتفصيل وتبعه في ذلك السيد
الخوئي رحمته، وحاصل هذا التفصيل أن
الظهور قد يكون الغرض منه -
بالإضافة الى الكشف عن الواقع -
الإستفادة منه في مقام الاحتجاج
كالأوامر والنواهي ومطلق ما يتصل
بعلاقات الموالى بعبيدهم وكذلك
الاقرار والوصية وما الى ذلك.

وهذا النحو من الظهور هو الذي
انعدت السيرة العقلائية على ترتيب
الأثر عليه بمجرد نشوئه عن
مقتضيات الضوابط اللغوية
والمناسبات العرفية حتى عند حصول
الظن بالخلاف فضلاً عن عدم حصول
الظن بالوفاق، ولهذا لا يصححون
اعتذار العبد عن مخالفة مقتضى الظهور
بعدم حصول الظن بالوفاق أو حصول
الظن بالخلاف.

وقد يكون الغرض من الظهور هو
الكشف واستكشاف الواقع فحسب
دون أن يكون الغرض منه الاحتجاج
به على المتكلم أو احتجاج المتكلم به

البناء على أن مراده الجدِّي هو نفس
المعنى المستظهر من كلامه .

وبيان ذلك : أن الشك في مراد
المتكلم قد يكون بسبب عدم انعقاد
ظهور للكلام ولو بمستوى الظهور
التصوري كما في حالات الجهل بأصل
الوضع أو الجهل بما هو المتفاهم العرفي
من هذا التعبير أو ما إلى ذلك ، ففي
حالة من هذا القبيل لا سبيل للتمسك
بأصالة الظهور .

وقد يحصل الشك في مراد المتكلم
رغم انعقاد الظهور اللفظي لكلامه ،
ومنشأ الشك حينئذٍ أحد أمور :

الأمر الأول : هو احتمال غفلة
المتكلم عن نصب قرينة على مراده
الجدِّي ، فيحتمل أنه واقعا لا يريد
المعنى الظاهر من كلامه بل يريد معنى
آخر إلا أنه غفل عن نصب القرينة
على عدم إرادة المعنى الظاهر وأنه يريد
لمعنى آخر .

الأمر الثاني : هو احتمال تعمد
المتكلم في إخفاء القرينة المعبرة عن
مراده الجدِّي ، وذلك لغرض يراه

مصححا لإخفاء القرينة وعدم
التصريح بها .

الأمر الثالث : هو احتمال أن المتكلم
قد نصب القرينة على مراده الجدِّي
المنافي للظهور اللفظي إلا أن المتلقي لم
يطلع على هذه القرينة .

وتلاحظون أن مجموع هذه المناشئ
لا تنافي انعقاد الظهور اللفظي ، وذلك
لأنه لو كان ثمة قرينة على إرادة خلاف
ما هو الظهور اللفظي لكانت قرينة
منفصلة ، وقد قلنا في بحث الظهور أن
القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور حال
وجودها فضلا عن احتمال وجودها ،
نعم مع قيام القرينة المنفصلة ينكشف
أن الظهور غير مراد جدا للمتكلم
وبهذا تسقط الحجية عن الظهور
اللفظي ، أما حينما تكون القرينة
المنفصلة محتملة فإن هذا الاحتمال
بمناشئة الثلاثة لا اعتداد به في نظر
العقلاء بل يكون البناء حينئذٍ على ما
يقتضيه الظهور اللفظي ، وهذا هو معنى
أصالة الظهور ، نعم وقع الخلاف بين
الأعلام في أن التمسك بأصالة الظهور

هل يكون ابتدائياً بمعنى أن مجرد احتمال القرينة المنفصلة مصحح للتمسك بأصالة الظهور أو أن التمسك بأصالة الظهور يكون بعد نفي احتمال القرينة بأصالة عدم القرينة.

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته لذلك، وذهب جمع من الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما إلى عدم الحاجة لتنقيح أصالة الظهور بواسطة أصالة عدم القرينة، وهذا ما سيأتي إيضاحه تحت عنوان «أصالة عدم القرينة».

ثم إن هنا أمراً لا بد من التنبيه عليه وإن كان قد أتضح مما تقدم وهو أن التمسك بأصالة الظهور ابتداءً إنما يكون في حالات انعقاد الظهور اللفظي للكلام، وأما إذا لم ينعقد ظهور للكلام فإن أصالة الظهور لا يمكن التمسك بها ابتداءً بل قد لا يصح التمسك بها تبعاً في بعض الحالات، كما قد أتضح مما تقدم إن الظهور اللفظي لا ينعقد مع وجود القرينة المتصلة، وهذا لا إشكال فيه. أما الإشكال في حالات احتمال

القرينة المتصلة، فهل يمكن التمسك بأصالة الظهور لنفي القرينة المتصلة المحتملة أو لا بد من إجراء أصالة عدم القرينة أولاً وبها يمكن التمسك بأصالة الظهور أو أنه لا مجال للتمسك بالأصالة بل يكون الكلام في حالة من هذا القبيل مجملاً أو إن الصحيح هو التفصيل.

وبيان ذلك: ذكر السيد الخوئي رحمته أن منشأ احتمال القرينة المتصلة على قسمين، فتارة يكون مرتبطاً بغفلة المتكلم أو السامع، كما لو احتملنا غفلة المتكلم عن نصب القرينة المتصلة رغم إرادتها أو احتملنا اتفاق غفلة السامع عنها رغم أن المتكلم قد نصبها. وتارة يكون الإحتمال غير مرتبط بغفلة المتكلم أو السامع كما لو عرض على الكتاب المشتمل على كلام المتكلم تلف واحتمل المتلقي اشتغال ما تلف منه على قرينة متصلة توجب صرف الكلام عن ظهوره الأولي.

ففي القسم الأول لا سبيل للتمسك بأصالة الظهور ابتداءً كما ذهب لذلك

صاحب الكفاية رحمته، وذلك لأن احتمال وجود القرينة يقتضي اجمال الكلام، إذ لا يتحرّر ظهور لكلام متكلم مالم يُحرز أنه في مقام تفهيم المعنى الظاهر بدواً، ولا سبيل لإحراز ذلك مع احتمال القرينة المتصلة، نعم يمكن استظهار إرادة المعنى الظاهر بدواً بواسطة أصالة عدم القرينة كما ذكر الشيخ الأنصاري رحمته، إذ مع نفي القرينة بواسطة هذا الأصل اللفظي العقلاني يتنقح الظهور، ولعلّ هذا هو منشأ بناء المشهور على التمسك بمقتضى الظهور رغم احتمال القرينة المتصلة.

وأما القسم الثاني فلا سبيل معه للتمسك بأصالة الظهور كما لا سبيل لنفي احتمال القرينة وإن كان المعروف بين الأصوليين هو إمكان التمسك بأصالة الظهور بعد إجراء أصالة عدم القرينة.

وعلّل السيّد الخوئي رحمته ذلك بأن احتمال القرينة يوجب عدم انعقاد ظهور للكلام للزوم إحراز عدم القرينة المتصلة في انعقاد الظهور ولا

سبيل لإحراز ذلك حتى بواسطة أصالة عدم القرينة، إذ إن مدركها هو البناء العقلاني، وليس ثمة بناء عقلائي على نفي القرينة المحتملة في هذا الفرض، فما هو ملاحظ بالوجدان إنّ العقلاء حينما يعرض عليهم كتاب قد مرّقت بعض أوراقه ونشأ عن ذلك احتمال وجود قرينة متصلة قد سقطت مع الأوراق الساقطة فإنهم لا يرتبون الأثر على ما هو مستظهر من الكتاب بقطع النظر عن القرينة المحتملة، ولا ينفون القرينة المحتملة بأصالة عدم القرينة بل يعتبرون الكلام مجملاً.

وعمّق السيّد الصدر رحمته الإشكال بما حاصله إنّ إجراء أصالة عدم القرينة المتصلة من العقلاء ليس تعدياً بل ينشأ عن مبرر هو أصالة عدم الغفلة باعتبار أنّ الغفلة حالة اتفافية تنافي مقتضى الطبع الإنساني، وهذا هو السبب في عدم امكانية تنقيح الظهور فيما هو مفترض بأصالة عدم القرينة، إذ إنّ أصالة عدم القرينة تركز كما قلنا على أصالة عدم الغفلة،

وهي غير نافعة في مثل هذا الفرض وذلك لأن احتمال القرينة غير مرتبط باحتمال الغفلة .

* * *

٤٣٢ - الظهور الإقتضائي والفعلية

قد أوضحنا المراد منها في الأمر الرابع تحت عنوان «الظهور» .

* * *

٤٣٣ - الظهور التصوري والتصديقي

اتضح من الأمر الثاني من عنوان «الظهور» الفرق بين الظهور التصوري والظهور التصديقي ، ويبقى الكلام فيما ينقسم عليه الظهور التصديقي ، فقد ذكر أن للظهور التصديقي قسمين :

القسم الأول : الظهور التصديقي الأولي ويُعبّر عنه بالدلالة الإستعمالية ، وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوانها .

القسم الثاني : الظهور التصديقي الثاني ، ويُعبّر عنها بالدلالة التصديقية

واجراء أصالة عدم الغفلة فيما هو مفترض غير ممكن بعد ان لم يكن عدم وجود القرينة ناشئاً عن احتمال غفلة المتكلم أو السامع .

وبهذا اتضح السبب في امكان التمسك بأصالة عدم القرينة المتصلة لتنقيح الظهور في القسم الأول وعدم امكان ذلك في القسم الثاني ، إذ ان احتمال القرينة في القسم الأول نشأ عن احتمال غفلة المتكلم أو السامع ، وأما احتمال القرينة المتصلة في القسم الثاني فعدم الغفلة لا ينفع في دفع احتمال القرينة حتى لو كنا نقطع بعدم الغفلة ، إذ ان الاحتمال لم ينشأ عن الغفلة او احتمالها وإنما نشأ عن عارض آخر كتمزق بعض أوراق الكتاب أو خروج السامع عن مجلس الخطاب قبل اكمال المتكلم لكلامه أو عروض النوم على السامع أو اتفاق ابتلائه بثقل السمع ، فإن احتمال القرينة المتصلة الناشئ عن هذه المناشئ لا يندفع بأصالة عدم القرينة المتصلة لارتكازها على أصالة عدم الغفلة

شخص يبيع داره فإنَّ ظهور كلامه في بيع تمام الدار يُعبَّر عنه بالظهور الإِستقلالي، وهذا الظهور يستتبع ظهورات اخرى، كظهور الكلام في بيع حجات الدار وبيع فناء الدار وهكذا، وهذه الظهورات هي المعبَّر عنها بالظهورات التضمينية.

ولا تخفى تبعيتها للظهور الإِستقلالي ثبوتاً إنما البحث عن تبعية الظهور التضميني للظهور الإِستقلالي في السقوط، بمعنى أنه لو ثبت عدم إرادة الظهور الإِستقلالي وإنَّ مآظهر بدو من إرادة تمام المعنى غير مرادٍ جداً وإنَّ بعض المعنى غير مراد من الكلام فحينئذٍ هل يقتضي ذلك سقوط الظهور التضميني في المعاني الجزئية الاخرى، بمعنى أن ذلك هل يوجب سقوط الحجية عن الظهورات التضمينية التي لم تقم القرينة على عدم إرادتها أو لا؟

ذهب جمع من الأعلام الى عدم تبعية الظهور التضميني للظهور الإِستقلالي في السقوط عن الحجية،

الثانية أو بالدلالة الجديّة، وقد بينا المراد منها في محلّها، فراجع.

وقد اتضح ممّا تقدّم أن كلا القسمين منوطان بعدم القرينة المتّصلة على الخلاف، وأمّا القرينة المنفصلة فلا يؤثر وجودها في انهدام الظهور التصديقي بكلا قسميه، نعم قيام القرينة المنفصلة يوجب سقوط الظهور التصديقي الثاني عن الحجية.

والمتحصّل أن القرينة المنفصلة تمنع عن الحجية وأمّا القرينة المتّصلة فتمنع عن انعقاد الظهور التصديقي الاولي والثاني.

٤٣٤ - الظهور التضميني

المراد من الظهور التضميني هو ظهور الكلام في بعض المعنى تبعاً لظهوره في تمام المعنى، فعندما يكون الكلام في ظاهراً في معنى مركب مثلاً فإنَّ هذا الظهور يستتبع ظهوراً آخر في جزء المعنى المركب، وهذا الظهور هو المعبَّر عنه بالظهور التضميني، فلو أقرَّ

مدلولات يمكن استظهارها اعتماداً على ما تقتضيه الاوضاع اللغوية والمناسبات العرفية المتبعة عند أهل المحاورة كذلك يمكن أن يكون للسلوك العملي مدلولات متعينة أو محتملة، فلو كان للسلوك العملي مدلول متعين تركن اليه النفس اعتماداً على ما يقتضيه المتفاهم العرفي في مقام التعرف على ما توحيه المواقف العملية واعتماداً على الأساليب المتبعة عقلاً عند إرادة التعبير عن المراد بواسطة السلوك العملي.

ففي حالة من هذا القبيل يُعبر عن المدلول المتعين من الموقف العملي بالظهور الحالي، ومنشأ التعبير عن هذا النحو من الظهور بالظهور الحالي هو أن استفادته تتم بواسطة ملاحظة الحالة التي عليها ذو الموقف العملي والحالة العملية التي صدرت عنه.

ثم أنه ليس المقصود من المتعين هو ما يأتي احتمال إرادة مدلول آخر بل المقصود منه انسباق أحد المعاني المحتملة بنحو يكون هذا الانسباق

وعلى السيد الخوئي رحمته ذلك بأن الظهور الاستقلالي في تمام المعنى ينحل إلى ظهورات تضمنية بلحاظ كل جزء من أجزاء المعنى، فلو سقطت بعض الظهورات التضمنية فإن ذلك لا يوجب سقوط الظهورات التضمنية الأخرى بعد انعقاد الظهور لها وعدم تبعية بعضها لبعض فليس بعضها علّة لوجود الآخر ولا هو معلول له، بمعنى أن انعقاد الظهور في جزء المعنى لا ينشأ عن انعقاده في جزء المعنى الآخر حتى يكون سقوط أحد الظهورات التضمنية موجباً لسقوط تمام الظهورات التضمنية، فالظهورات التضمنية وإن كانت منحلّة عن الظهور الاستقلالي إلا أن ذلك لا يعني ترابط الظهورات التضمنية فيما بينها بل إن كل واحد من الظهورات التضمنية ناشيء عن نكتة مستقلة عن الظهور التضمني الآخر.

* * *

٤٣٥ - الظهور الحالي

من الواضح أنه كما تكون للألفاظ

كما يقال ذلك في التبادر .
 والمتحصل أنّ الظهور الذاتي بهذا
 النحو يكون معبراً عن الظهور
 الموضوعي .

مبرراً عرفاً لاعتماده على ماهو
 المتفاهم العرفي في مقام التعرف على ما
 توحيه المواقف الصادرة عن العقلاء .

٤٣٦ - الظهور الذاتي والموضوعي

قد أوضحنا المراد منها في الأمر
 الثالث من عنوان «الظهور» وقلنا أنّ
 الظهور الذاتي لا اعتداد به فلا يصحّ
 ترتيب الأثر عليه كما لا يصلح
 للاحتجاج به ، نعم قد يستفاد من
 الظهور الذاتي - كما أفاد السيد
 الصدر رحمته لاستكشاف انعقاد الظهور
 الموضوعي ، وذلك في حالات انسباق
 الظهور الذاتي لذهن المخاطب نتيجة
 انسه بالتناسب بين المعنى المنسبق
 وبين كلام المتكلّم دون أن يجد
 المخاطب لهذا الانس مبرّر شخصي
 رغم فحصه وتأمله ، فحينئذ يكون
 ذلك دليلاً على أنّ استظهاره الذاتي
 نشأ عن الظهور الموضوعي ، غايته أنّه
 كان مرتكزاً بنحو الإجمال وصار
 الظهور الذاتي منشئاً لتبلوره وبروزه

حَرْفُ الْعَيْنِ



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی



عناوين حرف العين

- ٤٣٧ - العام الاصولي
٤٣٨ - العدم الأزلي
٤٣٩ - العدم المحمولي
٤٤٠ - العدم النعتي
٤٤١ - العرض الذاتي
٤٤٢ - العرض الغريب
٤٤٣ - العرض والقرضي
٤٤٤ - العرف
٤٤٥ - العزيمة
٤٤٦ - العقل العملي
٤٤٧ - العقل النظري
٤٤٨ - علامات الحقيقة والمجاز
٤٤٩ - مسلك العلامة
٤٥٠ - علل الأحكام
٤٥١ - العلم الإجمالي في التدريجات
٤٥٢ - العلم الإجمالي والتفصيلي
٤٥٣ - علم الأصول
٤٥٤ - علم الجنس
- ٤٥٥ - العلة الانحصارية
٤٥٦ - العلة والحكمة
٤٥٧ - العموم
٤٥٨ - العموم الإستغراقي
٤٥٩ - العموم البدلي
٤٦٠ - العموم الزماني
٤٦١ - العموم السياقي
٤٦٢ - العموم الفوقاني
٤٦٣ - العموم المجموعي

﴿ حرف العين ﴾

الثابت من الأزل والذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن ما ثم انعدم، وهذا التعبير وان لم يكن دقيقاً - لضيق الخناق - إلا أنه يفي بالغرض .

فعدم زيد الذي لم يطرأ عليه الوجود في زمن ما عدم أزلي، ومن هنا لو وقع الشك في ارتفاع العدم بعد اليقين به فإنه لا ريب في جريان استصحاب العدم الثابت من الأزل .

وهذا المقدار لا إشكال فيه إنما الإشكال في أنه لو كان ثمة موضوع مركب من جزءين أحدهما متعنون بعنوان وجودي والآخر متعنون بعنوان عدمي وكنا نحرز عدمهما معاً ثم علمنا بتحقق العنوان الوجودي بعد اليقين بعدمه ووقع الشك في ارتفاع العدم عن العنوان العدمي، هل يمكن

٤٣٧ - العام الاصولي

المراد من العام الأصولي هو الشمول والاستيعاب المقاد بواسطة الوضع، وذلك في مقابل العام اللغوي فإنه لا يختص بالعموم المستفاد بواسطة الوضع بل يشمل العموم المستفاد من دوال اخرى كقرينة الحكمة، وقد يطلق العام الاصولي على خصوص العموم الافرادي اي الاستغراقي في مقابل العموم المجموعي كما يظهر ذلك من عبارة المحقق النائيني رحمته الله .
لاحظ عنوان « العموم » وأقسامه .

٤٣٨ - العدم الأزلي

والمراد من العدم الأزلي هو العدم

تحقق الفسق للرجل ، فهل يمكن
استصحاب عدم الفسق الثابت
للرجل قبل وجوده أو لا ؟

فلو قلنا بإمكان جريان
الإستصحاب لكان ذلك يقتضي تنقح
الموضوع المركب ، وذلك بواسطة
الوجدان والأصل ، أما ما ثبت
بالوجدان فهو وجود الرجل ، وأما ما
ثبت بالأصل - وهو الإستصحاب -
فهو عدم فسق الرجل الثابت من
الأزل ، فبواسطة إستصحاب عدم
الأزلي تنقح الموضوع المركب من
العنوان الوجودي والعنوان العدمي .

ثم إن هذه الفرضية لم تقع مورداً
للإشكال ، وذلك حتى لو لم نقل
بإمكان استصحاب عدم الفسق
الثابت من الأزل فإن بالإمكان
استصحاب عدم الفسق الثابت
عندما لم يكن الرجل بالغاً ، وبذلك
يتنقح الموضوع المركب بلا ريب ،
غايته أن المستصحب هل هو عدم
الفسق الثابت من الأزل أو هو عدم
الفسق الثابت عندما لم يكن الرجل

استصحاب العدم الثابت من الأزل ،
وبهذا يتحقق الموضوع المركب
بواسطة الوجدان والأصل ، فالجزء
الأول والذي هو العنوان الوجودي
أحرزناه بالوجدان والجزء العدمي
أحرزناه بواسطة الإستصحاب ، أو إن
الإستصحاب لا يجري ؟

نقول : إن ما يساهم في إيضاح
المطلب فرضيتان :

الفرضية الأولى : أن يفترض كون
الموضوع المركب مركباً من معروض
وعدم عرضه مع افتراض عدم وجود
ملازمة بين وجود المعروض ووجود
عرضه .

ومثاله : ما لو كان الموضوع مركباً
من الرجل غير الفاسق ، فإن
المعروض هو الرجل وعدم عرضه هو
غير الفاسق ، وواضح أنه لا ملازمة
بين وجود الرجل واتصافه بالفسق ،
وحينئذ لو كنا على يقين من عدم
الرجل وعدم فسقه ثم أحرزنا وجود
الرجل إلا أنه وقع الشك في ارتفاع
عدم الفسق ، بمعنى أنه وقع الشك في

المرأة وعدم كونها قرشيّة أو أنّه لا يمكن استصحاب عدم القرشيّة .

وهذا هو محلّ النزاع بين الأعلام ، فبناء على جريان استصحاب العدم الأزلي يمكن تنقيح الموضوع المركّب بواسطة الوجدان والأصل ، فما يثبت بالوجدان هو وجود المرأة ، وما يثبت بالأصل هو عدم اتّصافها بالقرشيّة ، وأمّا مع عدم جريان استصحاب العدم الأزلي فلا سبيل لإحراز الموضوع المركّب بهذه الوسيلة .

والفرق بين هذه الفرضيّة والفرضيّة الأولى أنّه في الفرضيّة لو لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي فإنّه يمكن إحراز الموضوع بواسطة استصحاب آخر ، وأمّا في الفرضيّة الثانية فلا يتمّ إحراز الموضوع إلاّ بواسطة استصحاب العدم الأزلي ، ولهذا اختصّ استصحاب العدم الأزلي بهذا الفرض ، وهو مالو كان العرض ملازماً في وجوده لوجود المعروض بحيث لا يكون ثمة حالة أو زمن يفترض فيها وجود المعروض دون أن

بالغأ ، فلا تظهر ثمره في هذه الفرضيّة بين القائلين باستصحاب العدم الأزلي وبين النافين لهذا الإستصحاب .

الفرضيّة الثانية : ان يفترض أنّ الموضوع مركّب من معروض وعدم عرضه مع افتراض الملازمة بين وجود المعروض ووجود عرضه وبين عدم العرض وعدم معروضه .

ومثاله مالو كان الموضوع مركّباً من وجود المرأة وعدم كونها قرشيّة ، فإنّ ذلك هو موضوع عدم حيضية الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين ، وواضح أنّ المرأة لو كانت قرشيّة فإنّ اتّصافها بالقرشيّة ملازم لها من حين وجودها ، فلا يتفق وجود المرأة أولاً ثمّ عروض عنوان القرشيّة عليها ، وحينئذٍ لو كنا على يقين بعدم المرأة وبالتالي عدم قرشيّتها ثمّ أحرزنا وجود المرأة إلاّ أنّه وقع الشك في قرشيّتها أي في انتفاء عدم القرشيّة عنها الثابت من الأزل ، فهل يمكن استصحاب عدم القرشيّة وبالتالي يتنقح الموضوع المركّب من وجود

من أنه منوط بوجود موضوعه في رتبة سابقة على اتصافه بالعدم النعتي، فلا يمكن أن يتصف الموضوع بعدم وصف ما لم يكن موجوداً، ومن هنا يكون اتصاف المرأة بعدم القرشية ليس له حالة سابقة حتى تستصحب، إذ أنه قبل وجود المرأة لا يمكن اتصافها بعدم القرشية وبعد وجودها نشك في اتصافها بالقرشية أو عدم القرشية، والمفروض أن الاتصاف بالقرشية لو كان ثابتاً لكان ملازماً لأول وجودها، وعليه لا تكون هناك حالة يمكن أن توجد فيها المرأة ولا تكون متصفة بالقرشية أو عدمها.

كما أن المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما يتفقان على أنه لو كان الموضوع مركباً من جزئين وكان أحدهما معنون بعنوان وجودي والآخر معنون بعنوان عدمي إلا أن المعنون بالعنوان العدمي ليس مأخوذاً بنحو يكون صفة ونعتاً للعنوان الوجودي بل هو عدم محمولي، فيكون الموضوع مركباً من عنوانين

يكون العرض موجوداً معه، ولهذا لا تكون لعدم العرض حالة سابقة متيقنة إلا حالة عدم وجود المعروض.

وكيف كان فقد اختلف الأعلام في جريان استصحاب عدم الأزلي بالنحو الذي ذكرناه في الفرض الثاني، فذهب المحقق النائيني رحمته إلى عدم جريانه وذهب جمع من الأعلام كالشيخ الآخوند والسيد الخوئي رحمتهما إلى جريانه.

والخلاف بين السيد الخوئي والمحقق

النائيني رحمتهما صغروي كما أفاد السيد الصدر رحمته حيث اتفقا على عدم إمكان جريان استصحاب عدم النعتي لإحراز الموضوع المركب من المعروض وعدم عرضه إذا كان عدم عرضه مأخوذاً بنحو عدم النعتي ولم تكن لعدم النعتي حالة سابقة متيقنة، فلو كان موضوع عدم حيضية الدم الذي تراه المرأة بعد الخمسين هو المرأة المتصفة بعدم القرشية فإن استصحاب اتصاف المرأة بعدم القرشية غير ممكن، وذلك لما ذكرناه في عدم النعتي

نحرز وجود زيد بالوجدان ونحرز
عدم وجود عمرو بالاستصحاب
الثابت من الأزل .

فالمتحصل انّ العدم المحمولى لو
كان هو الجزء الآخر للموضوع
المركّب لكان بالإمكان احرازه
بواسطة إستصحاب العدم الثابت من
الأزل بلا ريب .

أمّا الخلاف بين المحقّق النائيبي
والسيّد الخوئي رحمهما الله هو انّ المحقّق
النائيبي رحمهما الله يدّعي انّ الموضوع إذا كان
مركباً من العرض ومحلّه أي من
المعروض وعرضه فلا بدّ أن يكون
العرض قد اخذ بنحو النعتيّة
لمعروضه ، وهكذا إذا كان الموضوع
مركباً من المعروض وعدم عرضه فإنه
ظاهر في كون عدم العرض مأخوذاً
بنحو النعتيّة ، أي بنحو العدم النعتي
للمعروض ، فالقرشيّة عرض والمرأة
معروضه ، فإذا كان الموضوع مركباً
من المرأة وعدم القرشيّة فلا بدّ من أن
يكون عدم القرشيّة مأخوذاً على أنّه
نعت للمرأة أي مأخوذ بنحو العدم

ليس أحدهما وصفاً للآخر وأمّا
أحدهما واقع بحيال الآخر فهنا لا
ريب عند العلمين في امكان احراز
الموضوع المركّب بواسطة الوجدان
والأصل ، فنحرز العنوان الوجودي
بالوجدان كما نحرز العنوان العدمي
بالإستصحاب الثابت من الأزل .

فلو كان موضوع عدم حيضيّة الدم
الذي تراه المرأة بعد الخمسين هو المرأة
وعدم الإنتساب لقريش وليس
الموضوع هو اتّصاف المرأة بعدم
الإنتساب لقريش ، وعدم الإنتساب
لقريش له حالة سابقة متيقّنة فيمكن
استصحابه ، وبهذا يكون أحد الجزئين
محرزاً بالوجدان والآخر وهو عدم
الإنتساب لقريش - وهو العدم
المحمولى - محرز بالأصل .

فحال هذا الفرض نظير ما لو كان
الموضوع المركّب هو وجود زيد وعدم
وجود عمرو فإنّ عدم وجود عمرو
عدم محمولى له حالة سابقة متيقّنة ،
ولهذا يمكن احراز الموضوع المركّب
بواسطة الوجدان والإستصحاب بأن

هذا هو المقدار الذي نراه مناسباً
لوضع الطالب الكريم في الصورة . ثم
أنه لو قلنا بجريان الاستصحاب في
الأعدام الأزلية فإنه يمكن الاستفادة
منه في ثلاثة موارد :

المورد الأول : تنقيح موضوع
العام المخصّص بمخصّص مشتبه بنحو
الشبهة المصداقية .

وبيان ذلك : أنه لا ريب في عدم
جواز التمسك بالعام في الشبهات
المصداقية ، فلو ورد عام مفاده « أكرم
العلماء إلا العالم الأموي » أو ورد دليل
منفصل مفاده « لا يجب اكرام العالم
الأموي » ، فلو سلمنا أن ذلك يوجب
تقييد العام بعنوان عدمي ، فيكون
حاصل موضوع حكم العام هو العالم
غير الأموي ، فهنا لو أحرزنا أن زيداً
عالم غير أموي فلا ريب في دخوله
تحت حكم العام ، أمّا لو وقع الشك في
أن زيداً العالم هل هو أموي فيكون
داخلاً تحت المخصّص أو أنه غير أموي
فيكون داخلاً تحت العام ، فهنا لا ريب
في عدم جواز التمسك بالعام لإدخال

النعتي ، وإذا كان كذلك فلا يمكن احراز
الموضوع بواسطة استصحاب عدم
القرشيّة ، لأنّه عدم نعتي ليس له حالة
سابقة متيقّنة .

وأما السيّد الخوئي رحمته الله فيدعي
خلاف ذلك وأنّ عدم العرض المأخوذ
في الموضوع ظاهر في العدم المحمولي
أي بنحو مفاد كان التامة ، وذلك لأنّ
أخذ عدم الوصف بنحو النعتيّة يحتاج
إلى مؤنة زائدة وهي خلاف الظاهر .

ومن هنا كان الظاهر عندما يكون
الموضوع مركباً من عنوان وجودي
وعنوان عدمي هو أنّ العنوان العدمي
ليس مأخوذاً بنحو النعتيّة للعنوان
الوجودي بل هو جزء بحيال الجزء
الأول ، كما هو الحال لو كان الموضوع
مركباً من جوهر وعدم جوهر آخر .

وعليه لا مانع من احراز موضوع
عدم حيضيّة الدم بعد الخمسين
بواسطة الوجدان والاستصحاب ، بأن
نحرز وجود المرأة وجداناً ونستصحب
عدم قرشيّتها ، ولا محذور في ذلك بعد
أن كان عدم قرشيّتها عدماً محمولياً .

العالم الاموي، وبواسطة استصحاب
عدم امويّة زيد ينتفي كونه موضوعاً
لحكم الخاص، فلا يكون مشمولاً
لحرمة الإكرام.

المورد الثالث: ان لا يفترض ثمة
عام مخصّص بمخصّص مشتبه بنحو
الشبهة المصداقيّة بل انّ هناك حكماً
مجمولاً على موضوع، هذا الموضوع
مسبوق بالعدم الأزلي، فهنا نتوسل
باستصحاب العدم الأزلي لنفي
الموضوع، وعندئذ ينتفي الحكم
المرتب عليه.

ومثاله: ما لو قال المولى: «لا
تزوج المرأة النبطيّة» فلو شككنا في
نبطيّة هذه المرأة فإنّ بالإمكان نفي
نبطيّتها بواسطة إستصحاب العدم
الأزلي، وعليه ينتفي الحكم المرتب
على ذلك العنوان.

٤٣٩ - العدم المحمولى

هو العدم بمفاد ليس التامة النافية
للوجود عن الشيء، فالعدم المحمولى

زيد تحت حكم العام إلا أنّه يمكن
اثبات انّ زيداً من أفراد العام بواسطة
استصحاب عدم كونه امويّاً، بمعنى ان
نُحرز موضوع العام المركب بواسطة
الوجدان والإستصحاب، فاحراز
عالميّة زيد يثبت بالوجدان واحراز
عدم امويّته يثبت بواسطة استصحاب
العدم الأزلي، وبذلك يتنقح انّ زيداً
موضوع لحكم العام.

المورد الثاني: هو تنقيح انّ هذا
الفرد المشتبه ليس موضوعاً للخاص
لو افترضنا انّ حكم الخاص كان
إلزامياً ولم يكن من الممكن احراز ان
هذا الفرد موضوع للعام.

مثلاً: لو ورد عام مفاده «أكرم
العلماء» و «يحرم عليك اكرام العالم
الأموي» واشتبه الحال في شأن زيد
فلو افترضنا اننا لم نحرز عالميّة زيد،
فهنا لا يكون استصحاب عدم امويّته
نافعاً في تنقيح أنّه من أفراد العام إلا انّ
استصحاب عدم امويّة زيد الثابت من
الأزل ينفع لنفي حرمة الإكرام، لأنّ
المفترض انّ الذي يحرم اكرامه أنّما هو

موضوع ، كأن يقال « زيد ليس بعالم » فالعدم هنا نعني لأنه يعني نفي اتّصاف الموضوع بنعت ما أو قل نفي اتّصاف المعروض بالعرض وهو مفاد ليس الناقصة ، وذلك في مقابل الوجود النعني والذي يعني اتصاف الموضوع بنعت من النعوت بمفاد كان الناقصة ، كأن يقال : « كان زيد عالماً » .

ثم إنَّ العدم النعني كالوجود النعني منوط بالفراغ عن وجود موضوعه خارجاً ، فكما إنّه لا يمكن حمل الوجود النعني على موضوع إلا بعد تحقّقه خارجاً لأنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فكذلك حمل العدم النعني على شيء فرع وجود الموضوع المحمول عليه العدم النعني .

والوجه في ذلك - كما أفاد المحقّق النائيني ❦ - إنَّ العدم النعني والوجود النعني كالعدم والملكة من حيث افتقارهما للموضوع ، فكما إنَّ التقابل بين العدم والملكة مفتقر الى وجود محلّ يتبادلان الحلول فيه فكذلك المقام ، وكما إنَّ العدم والملكة يمكن ان يرتفعا

يعني سلب الوجود عن الماهيّة ، فحينما يقال « زيد معدوم » فهذا العدم محمولي .

والتعبير عنه بالعدم المحمولي ناشئ عن حمل العدم على الماهيّة ، وذلك في مقابل الوجود المحمولي والذي يكون فيه المحمول على الماهيّة هو الوجود .

٤٤٠ - العدم النعني

هو العدم بمفاد ليس الناقصة النافية لاتّصاف الموضوع بنعت من النعوت ، فالعدم النعني هو العدم الخاص المضاف لموضوع من الموضوعات ، وذلك في مقابل العدم المطلق المعبر عنه بالعدم المحمولي .

وبتعبير آخر : أنّه تارة يحمل العدم على ماهيّة من الماهيات ، كأن يقال « زيد معدوم » فهذا العدم محمولي ، وذلك لكونه محمولاً على الماهيّة ومفيداً لسلب الوجود عنها ، وتارة اخرى يكون العدم بمعنى نفي العرض عن معروضه ونفي النعت عن

الموضوع لا يكون قابلاً للإتصاف بالعدم النعتي كما لا يكون قابلاً للإتصاف بالوجود النعتي والذي هو شبه بالملكة .

فالوجود النعتي والعدم النعتي يمكن ارتفاعهما دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، وهذا بخلاف الوجود المحمولي والعدم المحمولي فإن ارتفاعهما معاً معناه ارتفاع النقيضين، وذلك لأنّ الماهية إذا قيست الى الوجود فإمّا أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة، أمّا افتراضها موجودة ولا موجودة فهذا معناه ارتفاع النقيضين، وهو مستحيل .

فالمحصّل انّ عدم النعتي كالوجود النعتي منوط بوجود موضوعه خارجاً .

٤٤١ - العرض الذاتي

اختلف الأعلام في تفسير العرض الذاتي من حيث سعة مفهومه وضيقة، وقد أحصينا ستة اتجاهات في ذلك :

دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين فكذلك المقام، فالعمى مثلاً - وهو عدم البصر - والبصر يتبادلان على موضوع هو الإنسان، ويستحيل تحققها بلا مورد قابل للإتصاف بالبصر .

والمقام كذلك، فالوجود النعتي والعدم النعتي يتبادلان على موضوع مفروغ عن وجوده في رتبة سابقة، كما أنه يمكن ان يرتفعا دون أن يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لو كان موضوعها معدوماً، فإنه لا يتّصف بالوجود النعتي كما لا يتّصف بالعدم النعتي .

أمّا عدم اتّصافه بالوجود النعتي فلأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وأمّا عدم اتّصافه بالعدم النعتي فلأنّ عدم ليس هو العدم المطلق المعبر عنه بالعدم المحمولي بل هو عدم خاص مضاف الى موضوع خاص، وهذا يقتضي الفراغ عن وجود الموضوع الذي يزداد اضافة العدم النعتي اليه، فع افتراض انعدام

عروض المحمول على موضوعه بلا واسطة أصلاً غير الذات أو يكون بواسطة أمر خارج عن الذات إلا أنه مساوٍ للذات، فالمحمول الذي يكون منشأً عروضه على موضوعه أحد هذين الأمرين يُعبر عنه بالعرض الذاتي. والظاهر أن هذا هو المعنى المشهور للعرض الذاتي.

ومثال عروض المحمول على موضوعه باقتضاء نفس ذات الموضوع هو ما ذكرناه في الإتجاه الأول وبنفس التقريب، وأمّا مثال عروض المحمول على موضوعه بواسطة أمرٍ مساوٍ للذات فهو كما قيل «الإنسان ضاحك»، فالضحك عرض ذاتي للإنسان باعتبار أن منشأ عروضه على ذات الإنسان هو شيء خارج عن ذات الإنسان إلا أنه مساوٍ لها وهو التعجب، فالتعجب وإن كان خارجاً عن ذات الإنسان إلا أنه مساوٍ لها، وهذا ما أوجب تعنون المحمول الثابت للموضوع بواسطة بعنوان العرض الذاتي للموضوع.

الإتجاه الأول: أن المراد من العرض الذاتي هو المحمول المنتزع عن مقام الذات للموضوع أو قل هو المحمول الذي تقتضيه نفس ذات الموضوع، فليس ثمة واسطة غير ذات الموضوع سببت حمل العرض على معروضه «الموضوع».

ومثاله: أن يقال: «العقل مدرك للكليات» فإن إدراك الكليات ناشئ عن مقام الذات للعقل ومنتزع عن هويته وماهيته، ولم تكن ثمة واسطة غير ذات العقل سببت حمل إدراك الكليات على العقل، وسيُتضح هذا الإتجاه أكثر من ملاحظة ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

الإتجاه الثاني: أن المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء أمر يساوي ذات الموضوع، فهو إما ناشئ عن مقام الذات أو ناشئ عن أمر مساوٍ للذات.

وبتعبير آخر: أمّا أن يكون

ليس أخص من الإنسان ولا هو أعم منه بل هو مساو للإنسان، فالإنسان مساو للناطق خارجاً وإن لم يكن هو تمام ذاته، إذ إن الإنسان مركب تحليلاً من حيوان وناطق.

فباعتبار أن عروض التكلم على الإنسان كان مسبباً عن جزء الذات للإنسان فإن ذلك يقتضي - بناء على هذا الإتجاه - أن يكون التكلم عرضاً ذاتياً للإنسان، وهكذا الكلام في تمام العوارض التي تعرض النوع بسبب الفصل، أي أن العوارض التي تعرض الفصل أولاً وبالذات إذا عرضت على نوع ذلك الفصل فإنها تكون عرضاً ذاتياً للنوع، فالتكلم يعرض على الناطق باقتضاء نفس ذات الناطق دون واسطة أصلاً وهذا ما يبرر اعتبار التكلم عرضاً ذاتياً للإنسان باعتباره هو النوع الذي تكون الناطقية فصله وجزؤه المساوي، وقد قلنا إن عوارض الفصل الناشئة عن مقام ذاته تكون أعراضاً ذاتية لنوعه.

القسم الرابع: هو أن يتم عروض

الإتجاه الثالث: أن المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع إما باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء أمر خارج عن الموضوع مساو لذات الموضوع أو يكون العروض باقتضاء جزء ذات الموضوع المساوي للموضوع أو باقتضاء جزء ذات الموضوع الأخص من الموضوع أو باقتضاء جزء ذات الموضوع الأعم من الموضوع.

فالعرض الذاتي بناء على هذا الإتجاه تكون له خمسة أقسام:

القسم الأول والثاني: ذكرناهما في الإتجاه الثاني.

القسم الثالث: هو أن يتم عروض المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع والذي يكون مساوياً لذات الموضوع، هذا الجزء هو الذي سبب عروض المحمول على الموضوع. ومثاله: أن يقال: «الإنسان متكلم»، فإن عروض التكلم على الإنسان تم بواسطة الناطقية والتي هي جزء ذات الإنسان إلا أن هذا الجزء

المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع الأخص، فهذا الجزء الداخلي الأخص إذا كان هو الموضوع فإن المحمول حينئذ يكون عرضاً ذاتياً للموضوع.

ومثاله: أن يقال: «الإنسان ماش»، فإن الإنسان مركب من جزئين تحليليين هما الحيوانية والناطقة، والحيوانية هي جزؤه الأعم، فإذا كان عروض المحمول على الإنسان باقتضاء جزئه الأعم فإن ذلك المحمول يكون عرضاً ذاتياً للإنسان.

وهكذا الكلام في كلّ محمول يكون من عوارض الجنس باقتضاء ذاته، فإن ذلك المحمول إذا عرض على نوع ذلك الجنس أو فصله يكون عرضاً ذاتياً للنوع والفصل، والسبب في ذلك هو أن منشأ العروض هو جزء ذات النوع أو الفصل.

الإتجاه الرابع: هو نفس الإتجاه الثالث ولكن مع إلغاء القسم الرابع

المحمول على الموضوع بواسطة جزء ذات الموضوع الأخص، فهذا الجزء الداخلي الأخص إذا كان هو الموضوع فإن عروض المحمول على الموضوع فإن المحمول حينئذ يكون عرضاً ذاتياً للموضوع.

ومثاله: أن يقال: «الكلمة مرفوعة»، فإن عروض الرفع على الكلمة تم بواسطة جزء الكلمة الأخص وهو الفاعلية، إذ إن الفاعلية أخص من الكلمة كما هو واضح، واعتبار أن الرفع عرض ذاتي للكلمة ناشيء عن أن عروض الرفع على الكلمة تم بواسطة جزء الكلمة الأخص.

وهكذا الكلام في تمام الحالات التي تعرض فيها عوارض النوع أو الفصل على الجنس باعتبار أن النوع أو الفصل هو الجزء الداخلي الأخص للجنس، فكلّ محمول على الجنس بواسطة نوعه أو فصله يكون عرضاً ذاتياً.

القسم الخامس: هو أن يتم

وقبل إيضاح المراد من هذا الإتجاه نقول - إجمالاً وسيأتي إيضاحه في محله - أن الفرق بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت أن الواسطة في الثبوت هي العلة الحقيقية الموجبة لعروض المحمول على الموضوع واقعاً، كالنار التي هي علة حقيقة لثبوت الإحتراق لزيد، فحينما يُقال «زيد محترق» فإن النار هي الواسطة في ثبوت الإحتراق لزيد.

وأما الواسطة في العروض فهي المصحح لاسناد المحمول للموضوع بحيث لولا هذه الواسطة لكان اسناد المحمول للموضوع غلطاً أو كذباً.

وبتعبير آخر: الواسطة في العروض هي المصحح للإسناد المجازي، كما لو قيل: «الميزاب جارٍ» فإن المصحح لهذه النسبة هو كون الميزاب محلاً لجريان الماء، فالماء هو الجاري، والميزاب إنما هو ظرفه ومحله، وهذه الظرفية هي المصححة لحمل الجريان على الميزاب، فاسناد الجريان للميزاب مجازي، والواسطة

وهو أن يتم عروض المحمول على الموضوع بواسطة الجزء الأخص لذات الموضوع، ولذلك قالوا إن عوارض النوع والفصل ليست ذاتية للجنس، فإدراك الكليات ليس عرضاً ذاتياً للحيوان.

الإتجاه الخامس: هو نفس الإتجاه الرابع ولكن مع إلغاء القسم الخامس أيضاً، وهو أن يتم عروض المحمول على الموضوع بواسطة الجزء الأعم لذات الموضوع، ولذلك قالوا إن عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع، فالماشي ليس عرضاً ذاتياً للإنسان، وعليه تكون الأعراض الذاتية - بناء على هذا الإتجاه - ثلاثة، الأول والثاني والثالث.

الإتجاه السادس: إن المراد من العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض وإن كان بواسطة في الثبوت، وهذا هو الذي تبناه صاحب الكفاية رحمته تبعاً للحكيم السبزواري رحمته.

في هذا الإسناد هي الظرفية، ولهذا تكون واسطة في العروض.

وبإتضاح هذه المقدمة نقول: إن مقصود صاحب الكفاية رحمته من أن العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض على الذات بلا واسطة في العروض أن مقصوده من ذلك هو أن المحمول إذا كان عروضا على الموضوع بنحو الحقيقة لا بنحو المجاز أو الكذب، فالمحمول حينئذ يكون عرضاً ذاتياً، وعلى هذا يكون المحمول العارض على الموضوع باقتضاء ذات الموضوع أو باقتضاء الواسطة في الثبوت والتي هي العلة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع يكون عرضاً ذاتياً.

ومن هنا يكون المحمول العارض للموضوع إذا كان منشأ العروض أمراً مباحيناً لذات الموضوع إلا أنه علة تامة لثبوت المحمول للموضوع فإن المحمول يكون عرضاً ذاتياً للموضوع، كما في الاحتراق العارض على زيد بواسطة النار، فإن الاحتراق يكون عرضاً

ذاتياً لزيد، وذلك لأن الواسطة التي أوجبت عروض الاحتراق على زيد علة حقيقية لثبوت الاحتراق لزيد.

وبهذا تكون ضابطة العرض الذاتي -بناء على هذا الإتجاه- هي كل محمول يكون ثبوته لموضوعه حقيقياً ويمتنع سلبه عنه بقطع النظر عن أن منشأ الثبوت هو اقتضاء الذات أو أنه بواسطة جزء الموضوع الأعم أو المساوي الداخلي أو المساوي الخارجي أو المباين إذا كان علة تامة لثبوت المحمول للموضوع.

وأما إذا كان عروض المحمول للموضوع بواسطة جزء الموضوع الأخص فإنه يكون عرضاً ذاتياً للموضوع لو كان الموضوع قد أخذ بنحو اللا بشرط، فإدراك الكلبيات يكون عرضاً ذاتياً للحيوان إذا أخذ الحيوان بنحو اللا بشرط من جهة فصوله، فيكون حينئذ حمل الإدراك للكلبيات على الحيوان عرضاً ذاتياً، أما إذا أخذ الحيوان بشرط الصاهلية أو الإفتراس مثلاً فإن حمل الإدراك

انّ الأبيض جسم، والجسم أعمّ من الأبيض، إذ انّ الجسم يكون أبيضاً ويكون أسوداً ويكون غير ذلك، فلأنّ عروض الحركة على الأبيض كان بواسطة شيء أعمّ من الأبيض كان المحمول وهو الحركة عرضاً غريباً.

وأما القدر المتيقن - بناء على الإتجاه السادس - فهو المحمول الذي يكون عروضه للموضوع مجازياً باحدى العلائق المصححة للمجاز في الاسناد.

٤٤٣ - العرض والعرضي

العرض في مصطلح الفلاسفة هو ما يقابل الجوهر، ويقصدون منه المقولات التسع والتي هي الكم والكيف والإضافة والأين والملك والفعل والإنفعال والوضع والمتى، وضابطها كما قالوا هو انها لا توجد إلا في موضوع، وذلك في مقابل الجوهر وهو الموجود لا في موضوع.

للكليات عليه يكون عرضاً غريباً. وذلك لأنّ عروض الإدراك للكليات على الحيوان بهذا اللحاظ لا يكون حقيقياً.

٤٤٢ - العرض الغريب

والمراد من العرض الغريب هو كلّ ما لا يكون عرضاً ذاتياً، ولذلك تتسع دائرته وتضيق بحسب اختلاف الإتجاهات في تعريف العرض الذاتي. إلا انّ القدر المتيقن من العرض

الغريب - بناء على الإتجاهات الخمسة - هو المحمول العارض للموضوع بواسطة أمر مباين لذات الموضوع كعروض الحرارة للماء، فإنّ هذا العروض تمّ بواسطة أمر مباين لذات المعروض «الماء»، وهذه الواسطة هي النار، فإنّ النار مباينة لذات الماء.

أو المحمول العارض لذات الموضوع بواسطة أمر خارج أعمّ من المعروض، مثل عروض الحركة على الأبيض، فإنّ هذا العروض تمّ بواسطة

ذات الحيوان محمول عليه، كما أنه لا فرق في العرضي بين أن يكون ذاتياً للموضوع أو غير ذاتي.

وأما العرضي في مصطلح المناطقة فهو يطلق على المحمول الخارج عن ذات الموضوع على أن لا يكون ذاتي باب الكليات الخمس فلا يكون جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً له، نعم قد يكون ذاتياً في باب البرهان - كما أوضحنا المراد منه في محله - ولهذا فهم يقسمون العرضي إلى قسمين، الأول هو الخاصة والثاني هو العرض العام.

ومثال الأول: هو الضاحك المحمول على الإنسان، فإن الضاحك ليس جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً للإنسان ولكنه عرض ذاتي للإنسان بنحو الذاتي في باب البرهان.

ومثال الثاني: الماشي المحمول على الإنسان فهو إما عرض ذاتي أو عرض غريب على اختلاف المباني في تشخيص العرض الذاتي كما أوضحنا ذلك.

وبما ذكرناه يتضح أن العرضي في

وأما العرض باصطلاح المناطقة فهي المحمولات العارضة على موضوعاتها بقطع النظر عن كونها من قبيل الجواهر أو الأعراض باصطلاح الفلاسفة، ومن هنا يكون مثل الناطق عرض باصطلاح المناطقة إذا حمل على الحيوان وإن كان جوهرأ باصطلاح الفلاسفة حتى في ظرف حمله على موضوع.

والاصوليون عادة ما يستعملون العرض في مطلق ما يحمل على الشيء بقطع النظر عن كون المحمول من الجواهر أو من قبيل الأعراض. فاستعمالهم للعرض كاستعمال المناطقة له.

وأما العرضي فهو في مصطلح الفلاسفة يطلق على المحمول الخارج عن ذات الموضوع العارض عليه بقطع النظر عن كون المحمول من مقولة الجواهر أو من مقولة العرض الفلسفي، فالماشي والضاحك وإن كانا من مقولة الجواهر إلا أن كل واحد بالنسبة للحيوان عرضي، لأنه خارج عن

الفلسفي، بمعنى أن العرض عندهم هو مطلق المحمول العارض على الموضوع سواء كان من مقولة الجواهر أو العرض الفلسفي وسواء كان ذاتي باب الكليات أو ذاتي باب البرهان أو لم يكن كذلك.

* * *

٤٤٤ - العرف

المراد من العرف هو الأمر المؤلف والمأنوس نتيجة تباني الناس على سلوكه بقطع النظر عن منشأ ذلك التباني فإن كل ما هو مألوف ومتعارف يعبر عنه بالعرف سواء كان ناشئاً عن نكتة عقلائية مقتضية لذلك للتباني أو كان ناشئاً عن ظروف موضوعية أو عوامل تربوية أو بيئية أو ما إلى ذلك. ومن هنا تتفاوت الأعراف، فهناك أعراف لا تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة، وهناك أعراف تختلف من مجتمع لآخر ويطرأ عليها التغيير بتأدي الزمان، كما أن هناك أعراف تتصل بشريحة اجتماعية خاصة، وكل

مصطلح الفلاسفة يستعمل في مطلق المحمول بقطع النظر عن كونه من مقومات الموضوع أي أنه ذاتي باب الكليات أو ليس من مقوماته سواء كان المحمول الغير المقوم للموضوع ذاتي باب البرهان أو لم يكن كذلك، فالأول مثل الضاحك العارض على الإنسان، فإنه ذاتي باب البرهان وهو عرضي للإنسان باصطلاح الفلاسفة.

والثاني مثل الأبيض والأسود العارضين على الإنسان، فإن كلاً منهما عرضي للإنسان وليس من ذاتي باب البرهان كما هو ليس ذاتي باب الكليات، وأما العرضي في مصطلح المناطقة فهو يستعمل في خصوص المحمول الذي لا يكون من مقومات الموضوع، أي الذي لا يكون ذاتي باب الكليات إلا أنه لا يختص بذاتي باب البرهان، ولهذا يكون الأبيض والأسود عرضي في مصطلح المناطقة.

واتضح أيضاً مما ذكرناه أن الاصوليين يستعملون العرض فيما يشمل العرض الفلسفي والعرضي

ذلك ناشيء عن النكته المقتضية للتعارف والتباني .

والبحث في المقام عن صلاحية العرف للكشف عن مجموعة من الأمور :

الأمر الأول : صلاحيته للكشف عن الحكم الشرعي .

الأمر الثاني : صلاحيته لتحديد موضوعات الحكم الشرعي .

الأمر الثالث : صلاحيته لتحديد المراد من الخطابات الشرعية .

أما الأمر الأول : فالبحث عنه من جهتين :

الجهة الأولى : هي أنه هل يكون التعارف والتباني على شيء ولو من

قبل جميع العقلاء مناطاً لجعل الشارع حكماً مناسباً لذلك التعارف والتباني

بحيث يكون التعارف معبراً دائماً عن موافقة الشارع لما عليه العرف أو لا ؟

المستظهر من كلمات بعض العامة أن الأمور المتعارفة من مناطات

الأحكام ، بمعنى أن نفس التعارف على شيء يكون ملاكاً لجعل الشارع

الحكم على طبقة ، وهذا هو مبرر

استكشاف حكم الشارع بواسطة الأمور العرفية .

واستدلوا لذلك بمقطوعة ابن مسعود « بأن ما رآه المسلمون حسناً

فهو عند الله حسن »^(١) بتقريب أن استحسان المسلمين لفعل وتعارف

البناء عليه بينهم يكون مناطاً لقبول الشارع لذلك الفعل وجعل الحكم على

ما يتناسب مع المتعارف عندهم . واستدلوا أيضاً بمجموعة من

الموارد التي تطابق فيها حكم الشارع مع ما هو متعارف عند العرب كوضع

الدية على العاقلة وتحديد مقدار الدية بما هو محدد عند العرب .

إلا أن كلا الدليلين لا يصلحان لإثبات الدعوى .

أما الدليل الأول : فبالإضافة إلى عدم احراز أنها رواية واحتمال أنها من

كلام ابن مسعود رضي الله عنه ؛ وذلك لكونها مقطوعة وغير منسوبة للنبي

الكريم صلى الله عليه وسلم بالإضافة لذلك فهي غير ظاهرة في الدعوى بل هي تحتل أكثر

من معنى :

عليها لو اتفق إدراكهم لها، وحينئذ لا يكون من المناسب تصریح الشارع بقبول ما يدركه العقلاء ليست لأن ما يُدركونه بمحض عقولهم ليس مقبولاً بل أن عدم التصريح ناشيء عن حيثية خارجية هي عدم توسُّل غير المتدينين غالباً بالعقل للتعرف على الحقائق.

والمتحصِّل أنه من الممكن أن يكون منشأ نسبة الرؤية لخصوص المسلمين هو ما عليه الواقع الخارجي لغير المسلمين خصوصاً فيما يتصل بالسلوك العملي والذي غالباً ما يكون الرجوع فيه لمقتضيات العقل العملي منافياً للمصالح الشخصية أو الفئوية.

الإحتمال الثاني: أنها تشير الى أن الله تعالى شأنه غرس في جبله الإنسان ما يتعرف به على موارد الفضيلة والذيلة والخير والشر، فإذا أراد أن يتعرف الإنسان على ما هو مرضي عند الله تعالى فليرجع الى ضميره فإنه دليل الخير والصلاح، وأما نسبة ذلك لخصوص المسلمين فلأن ضمائرهم

الإحتمال الاول: أنها تشير الى حجية المدركات العقلية العملية والتي هي من قبيل ما يدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم، وهذا ما يمكن أن يُستظهر من قرينة التعبير بالرؤية والذي يعطي بأن استحسانهم الذي يكون مقبولاً عند الله تعالى إنما هو الإستحسان المدرك بواسطة العقل لا الإستحسان الذي يكون ناشئاً عن الأُنس والألفة والإسترسال كما يتفق كثيراً.

والمانع عن هذا الإستظهار هو نسبة الرؤية للمسلمين والحال أن المناسب لهذا الإستظهار هو نسبة الرؤية للعقلاء.

إلا أنه قد يجاب عن ذلك بأن نسبة الرؤية للمسلمين إنما هو باعتبار سلامة فطرتهم، إذ غالباً ما يكون عدم التدبُّن مانعاً عن اللجوء الى ما يقتضيه المدرك العقلي ومقتضياً لملاحظة المصالح الخاصة أو المصالح المتصلة بالإنشاءات، فيكون ذلك حائلاً دون إدراك الحقائق أو موجباً للإلتفاف

على الفطرة لم تتغلق بحجب المعصية والضلال.

فالرواية ليست متصدية للكشف عن ان أحكام الله تابعة لرؤى المسلمين بل من المحتمل انها متصدية للتعبير عن ان الضمائر التي هي على الفطرة صالحة للكشف عن مواطن رضا الله عز وجل، فهي إذن من الروايات الاخلاقية. وقد تعرضنا لهذه الرواية في بحث «الإستحسان» وذكرنا لها احتمالات اخرى.

وكيف كان فالرواية لا صلة لها بالدعوى حتى لو لم يقبل ما احتملناه، وذلك لأن التعبير بالرؤية لا يساوق معنى العرف والإلفة والعادة، إذ كثيراً ما تكون الإلفة ناشئة عن مبررات تتصل بالظروف الموضوعية، فليست الرؤى والأفكار هي الخلاقة دائماً للأعراف بل كثيراً ما تنشأ الأعراف عن ظروف قاهرة تقتضيها الأجواء البيئية والتركيبة الإجتماعية والثقافات الموروثة أو التي فرضتها ظروف الحياة والمتغيرات الناشئة عن التداخل بين

الامم مثلاً، وليس شيء من ذلك يتصل بالرؤية والفكر وإذا كان لها دخل فليس هي العامل الأساسي أو الدائمى لانخلاق العادات والأعراف.

وعليه لو كانت رؤى المسلمين هي ملاكات الأحكام فإن ذلك لا يساوق ان ما عليه المسلمون من أعراف هي ملاكات الأحكام، إذ ان معنى الرؤية لا يساوق معنى العادة والإلفة.

وأما دعوى تبعية الأحكام الشرعية لرؤى المسلمين أو لاجتهاد المجتهد - كما قالوا - فهو خارج عن محل الكلام، وقد ثبت فساده عندنا لاستلزامه التصويب.

وأما الدليل الثاني: فيمكن النقض عليه بموارد كثيرة خالف الشارع فيها ما هو متعارف عند العرب، وأما اتفاق مطابقة بعض الأحكام الشرعية لما هو متعارف عند العرب فهذا لا يعبر عن ان الأعراف هي مناط الأحكام الشرعية، إذ لا مانع من اتفاق ما عليه العرف للواقع إلا ان ذلك لا يلزم ان كل ما عليه العرف فهو مطابق للواقع.

الدعوى .

وأما لو كان المصحح هو محض كون الشيء متعارفاً ومألوفاً فهو ما لا يقبل العقلاء الإلتزام به فضلاً عن الشارع المقدس، إذ كيف يكون محض التعارف والإلفة مبرراً لجعل الحكم على وفقه . على أن كل هذه المحتملات منقوضة بموارد كثيرة حكم الشارع فيها على خلاف ما هو متعارف .

فقد كان من المتعارف الزواج بأكثر من أربع، وعدم استحقاق المرأة للميراث، والزواج بزوجات الآباء وتبني غير الأولاد، والحاق أولاد الزنا بأبائهم العرفيين، والتوارث بالولاية وبضمان الجريرة حتى مع وجود الطبقات .

كل ذلك كان مألوفاً ومتعارفاً، فلو كان محض كون الشيء متعارفاً هو مناط الحكم فما معنى أن تكون الأحكام الشرعية الشابة بالضرورة منافية لهذه الأعراف .

وأما احتمال أن الشارع لاحظ الأعراف فوجد أن غالبيتها مطابقة

ثم أنه بناءً على ذلك يلزم أن يكون للشارع في الواقعة الواحدة أكثر من حكم، وذلك لاختلاف الأعراف من مجتمع لآخر بل إن الأعراف العربية تختلف في بعض الأحيان باختلاف قبائلهم، على أنه ما معنى أن يناط الحكم الشرعي بالعرف وما هو المصحح لذلك !!

فإن كان المصحح هو الملازمة بين ما هو متعارف وبين المصالح والمفاسد الواقعية فهذا معناه عصمة الأعراف عن الخطأ، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك .

وان كان المصحح هو أن الأعراف دائماً تكون ناشئة عن المدركات العقلية القطعية فهذا ما اتضح فساده مما تقدم، ولو اتفق ذلك في بعض الأحيان فهو لا يبرر اناطة الأحكام الشرعية بكل ما هو متعارف، على أن ذلك لو كان هو المصحح لما كانت الأعراف هي مناط الأحكام وإنما هي كاشفة عن احتمال متعلقاتها على مناطات الأحكام وهو خروج عن

ومتعارفة ، فنلاحظ أنّ الشارع ألغى بعض الشروط المتعارفة وقال إنّ كلّ شرط حلل حراماً أو حرّماً حلالاً فهو باطل وإنّ كلّ شرط ينافي كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فهو باطل ، وأضاف شروطاً لم تكن متعارفة ، وألغى بعض العقود والإيقاعات التي كانت متداولة بين الناس .

كما نلاحظ أنّ سيرة المشرّعة والمتديّنين بل جميع المسلمين جارية على مراجعة الشارع في كلّ شيء حتى في الأمور المتّصلة بما هو متعارف ومألوف ، فلو كانت الأعراف من مناطات الأحكام لكان على الشارع أن يُحيل الناس عليها ، ولما كان من مبرّر لتصديّه لبيان تفاصيلها ، ولكان ذلك من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لشدة اتّصال الدعوى لو كانت ثابتة بعامة المكلفين .

الجهة الثانية : هي أنّه هل يكفينا التعارف والتباني على شيء ، كاشفاً عن المحكم الشرعي أو لا ؟
نقول : إنّ هذا التعارف ان كان

للشارع فهو بالإضافة الى منافاته للدعوى ، إذ إنّ ذلك يُعبّر عن أنّ مناط الأحكام ليس هو العرف ، وإنّما هو كاشف ، بالإضافة لذلك فهو منقوض بالموارد الكثيرة التي لو ادعينا أنّ أكثر الأعراف التي كانت متداولة قد ردع عنها الشارع لما كان في هذه الدعوى مجازفة .

إلا ان يقال انّ المقصود هو الأعراف الناشئة بعد أن أصبح للمسلمين كيان . إلا انّ ذلك أيضاً لا ينفع ، لأنّ الأعراف التي نشأت بعد ذلك لو كانت متلقاة عن الشارع فهو خروج عن الفرض ، ولو لم تكن كذلك فإنّه يرد عليها ما ذكرناه آنفاً ، بالإضافة الى ما نشاهده من منافاة كثير من الأعراف الطارئة - بعد ان أصبح للمسلمين كيان - للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة .

على أنّ الأعراف لو كانت من مناطات الأحكام لما كان ثمة معنى لتصدي الشارع لبيان أحكام كثير من المعاملات التي كانت متداولة

أغراضه، نعم يمكن استكشاف عدم حرمة هذا الفعل الذي تعارف العقلاء على الإلتزام به بواسطة عدم ردع الشارع عنه إذا تمت بقية المقدمات.

أما لو لم يكن التعارف بمستوى السيرة العقلائية فكاشفيته عن الحكم الشرعي منوطة أيضاً باحراز امضاء الشارع لهذا التعارف، وكيف كان فالتعارف بأي شكل افترض لا يكون مصدراً من مصادر التشريع بل تكون دليлите على الحكم الشرعي راجعة لكشفه عن تقرير الشارع وامضائه.

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «السيرة العقلائية».

الأمر الثاني: وهو صلاحية العرف لتحديد موضوعات الأحكام، بمعنى أن الشارع هل جعل العرف مرجعاً لتشخيص موضوعات الأحكام ومرجعاً للتعرف على تحقق الموضوعات خارجاً أو أن الشارع لم يجعل للعرف هذه الصلاحية؟

فهنا جهتان:

أما الجهة الاولى: وهو البحث عن

بمستوى يُصحح صدق السيرة العقلائية عليه فإنه يصلح للكشف عن الحكم الشرعي إذا أمكن اثبات معاصرة هذا التعارف لزمن المعصوم عليه السلام وكان بمراي منه ومسمع ولم يكن ثمة مانع عن الردع لو كان منافياً للشارع، على أنه لا بد من افتراضه سنخ تعارف لو كان واقعاً منافياً لما عليه الشارع لكان مهدداً لإغراضه، كما لو كان التعارف جارياً على فعل شيء وافترض بناء الشارع على حرمة.

إذا تمت هذه المقدمات أمكن القول بأن الشارع لم يردع عن هذا التعارف، وبعدهم ردعه نستكشف الإمضاء.

ومن هنا يتضح أن الاعراف التي انخلقت بعد زمن المعصوم عليه السلام لا تصلح للكشف عن الحكم الشرعي كما أن الاعراف لو كانت من قبيل الإلتزام بفعل فإن ذلك لا يُعبر عن بناء الشارع على وجوبه لاحتمال أن الشارع يبني على راجحيته أو اباحته، فعدم ردعه عن هذا التعارف لا يهدد

مرجعيته لتشخيص الموضوعات ، فنقول : إنَّ الشارع تارة يجعل الأحكام على موضوعات مخترعة ، واخرى يجعلها على موضوعات عرفية إلا أنَّ الشارع تصدَّى لبيان حدودها بنفسه ، وثالثة يجعل الحكم على موضوع عرفي دون ان يتصدَّى لبيان حدوده .

أما الأول : وهو ما لو كانت موضوعات الأحكام مخترعة من الشارع مثل كيفية الصلاة والوضوء والتمم فلا ريب في هذا الفرض أنَّ المرجع لتشخيص موضوعات الأحكام هو الشارع نفسه ، إذ من غير المعقول ان يخترع الشارع موضوعاً ثمَّ يحيل تشخيصه للعرف أو غيره ، فلا سبيل إذن للتعرف على مثل هذه الموضوعات إلاَّ مراجعة الشارع ، وهذا واضح .

وأما الثاني : وهو ما لو كانت موضوعات الأحكام عرفية ، بمعنى أنَّ للعرف مفاهيم محدَّدة لهذه الموضوعات إلاَّ أنَّ الشارع تصدَّى بنفسه لبيان حدودها ، وذلك مثل

مفهوم الحيض والسفر والإستطاعة . وفي مثل هذا الفرض لا مرجعية للعرف أيضاً في تشخيص موضوعات الأحكام بعد أن تصدَّى الشارع لتشخيصها وبيان حدودها ، إذ أنَّ نفس تصدِّي الشارع لذلك إلغاء لمرجعية العرف وإنَّ المفاهيم التي هي محدَّدة عند العرف على سعتها أو ضيقها ليست هي موضوعات الأحكام ، نعم لو كان تصدِّي الشارع لتشخيص الموضوعات إنما هو بنحو إضافة بعض القيود على الموضوع العرفي أو إلغاء بعض القيود فإنَّ ذلك لا يلغي مرجعية العرف في المقدار الذي لم يتصدَّ الشارع لتهديبه لو استظهرنا من الأدلَّة أنَّه ليس للشارع مفهوماً مباحيناً للمفهوم العرفي ، غايته أنَّه لم يجعل الحكم على الموضوع العرفي على سعته أو ضيقه ، ففي مثل هذا الفرض يكون المرجع في تشخيص الموضوع هو العرف إلاَّ في المقدار الذي تصدَّى الشارع لبيانه وتهذيبه إمَّا بإلغاء بعض القيود أو الإجزاء أو بإضافة قيود

ليست دخيلة بحسب المتفاهم العرفي .
 وأما الثالث : وهو مالو كانت
 موضوعات الأحكام عرفية ولم يتصدَّ
 الشارع لتشخيصها وبيان حدودها ،
 وهنا لا ريب في مرجعية العرف في
 تشخيص موضوعات الأحكام ، إذ إنَّ
 ذلك هو المستظهر من عدم تصدي
 الشارع لتشخيص الموضوعات ، إذ لا
 معنى لأنَّ يجعل الشارع حكماً على
 موضوع له مفهوم محدد عند العرف
 ويكون الشارع مریداً لمفهوم آخر
 غير ما يفهمه العرف ومع ذلك لا
 يتصدى لبيانه رغم أنَّ الخطاب الذي
 جعل فيه الحكم على موضوعه كان
 ملقاً لغرض ترتيب الأثر عليه
 والتحرك عنه ، وذلك ما يُعبَّر عن أنَّ
 موضوع الحكم الشرعي إنما هو ذلك
 المفهوم المحدد لدى العرف .

وأما الجهة الثانية : وهي مرجعية
 العرف لإثبات أو نفي تحقق الموضوع
 خارجاً ، وهي تختلف عن الجهة
 الأولى من حيث أنه حتى لو لم نقل
 بمرجعية العرف في تشخيص مفاهيم

الموضوعات فإنَّ من الممكن القول
 بمرجعية العرف لإثبات أو نفي تحقق
 الموضوع الشرعي خارجاً ، فلو
 افترضنا أنَّ الشارع هو الذي حدَّد
 مفهوم الفقير وأنه الذي لا يملك قوت
 سنته فإنَّ من الممكن أن يُحيل المكلفين
 الى العرف للتحقق من أنَّ زيدا يملك
 قوت سنته أو لا يملك ، وهذا هو معنى
 مرجعية العرف لإثبات أو نفي تحقق
 الموضوع الشرعي خارجاً .

وكيف كان فلا ريب في أنَّ للعرف
 هذه الصلاحية ، وذلك بعد أن كانت
 الأحكام الشرعية مجعولة على نهج
 القضايا الحقيقية ، أي مجعولة على
 موضوعاتها المقدرة الوجود ، فإنَّ
 ذلك يُعطي أنَّ الشارع ليس بصدد
 التحقق من وجود موضوعات
 الأحكام خارجاً أو عدم وجودها ، إذ
 أنَّ ذلك إنما هو شأن القضايا
 الخارجية ، وعليه يكون التحقق من
 وجود الموضوع أو عدم وجوده إنما
 هو من وظيفة المكلفين ، ومن الواضح
 ان لا سبيل للمكلف لإحراز تحقق

تختلف باختلاف الظروف والمجتمعات ، إذ إن غاية ما تقتضيه الظروف والمتغيرات هو تبديل مصاديق الموضوع ذي المفهوم المحدد والمطرّد ، فالمؤنة التي كان يملكها الشخص كانت تكفيه لسنة كاملة ، وذلك لقلّة عياله أو لعدم طرؤ ما يوجب النفقة الزائدة إلا أنه لو اتفق ما يوجب النفقة الزائدة كما لو طرأ عليه أو على أحد عياله مرض أو اتفق ارتفاع قيم الأجناس فأصبحت النقود التي مجوزته قاصرة عن استيعاب مؤنته ومؤنة عياله في حين أن مقدارها في العام السابق كاف لغتبية مؤنته ومؤنة عياله ، وهكذا حينما يختلف المجتمع أو تكثر الحاجات والضرورات .

وهذا المعنى مطرد في تمام الموارد التي يتوهم اختلاف الضوابط العرفية فيما هو المحقق لوجود الموضوع وعدم وجوده فإنّ الواقع أنّ الضوابط لا تختلف وإنّ الذي يختلف هو مصاديق الموضوعات ، فإنّ الشيء الواحد قد

الموضوع خارجاً أو عدم تحقّقه إلا الرجوع الى العرف ، إذ أنّه الوسيلة العقلائية للتحقق من ذلك ، ولما لم يخترع الشارع وسيلة اخرى لإحراز موضوعاته فإنّ ذلك يُعبّر عن امضائه لهذه الوسيلة العقلائية راجع عنوان « السيرة العقلائية » القسم الثالث والرابع .

ثم إنّ الملاحظ أنّ اثبات تحقّق الموضوع أو نفيه عند العرف يختلف باختلاف المجتمعات والازمنة والحالات ، فهل إنّ ذلك مبانع عن الرجوع الى العرف في التحقّق من وجود موضوع الحكم أو عدم وجوده ؟

الظاهر أنّ ذلك لا يمنع عن الرجوع اليه ، إذ إنّ هذا الاختلاف لا يُعبّر عن التباين في ضابطة التحقّق من وجود الموضوع عند العرف .

فمثلاً: لو كان الفقير بحسب نظر الشريعة هو من لا ملك مؤنة سنته له ولعياله فإنّ ضابطة تحقّق هذا الموضوع خارجاً بنظر العرف لا

الخارجية قد تكون منطبقاً لمفهوم موضوع الحكم الشرعي وقد لا تكون منطبقاً لذلك المفهوم بسبب انتفاء الخصوصيات المأخوذة في المفهوم عن ذلك الفرد، وانتفاء الخصوصيات أو وجودها يخضع في كثير من الأحيان للظروف الموضوعية، وهذا هو السر في اختلاف حكم العرف بتحقق الموضوع أو عدم تحققه. وقد ذكرنا ما يتصل بالمقام في بحث «السيرة العقلانية».

وأما الأمر الثالث: وهو مرجعية العرف لتحديد المراد من الخطابات الشرعية فلا ريب في ثبوت هذا الدور للعرف، إذ هو الوسيلة العقلانية المتبعة في مقام التعرف على مرادات المتكلمين، وقد أمضى الشارع هذه الوسيلة، وبذلك تثبت دليليتها وكاشفيتها عن مرادات الشارع من خطابه، وأما ماهو الدليل على امضاء الشارع لذلك وما هو حدود ذلك الإمضاء فهذا ما تصدّى لإثباته مباحث الظهور، فراجع.

يكون مصداقاً للموضوع في زمن ولا يكون مصداقاً له في زمن آخر أو في مجتمع آخر أو في حالة أخرى.

ولزيد من التوضيح نذكر مثلاً آخر وهو لباس الشهرة فإن له معنى منضبطاً عرفاً وإن تحققه خارجاً معناه انطباق ذلك الضابط العرفي على لباس معين، وهذا المقدار لا يختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة، والاختلاف إنما ينشأ من جهة اختلاف الظروف الموضوعية من مجتمع لآخر، وهذه الظروف هي التي تستوجب الإستيحاش من لباس معين واستهجان لبسه، فيكون بذلك من لباس الشهرة في حين أن هذا اللباس نفسه قد يكون مألوفاً في مجتمع آخر نتيجة ظروفه الموضوعية المختصة به، وهذا ما يستوجب انتفاء أن يكون هذا اللباس مصداقاً للباس الشهرة في ذلك المجتمع.

وبهذا يتضح أن منشأ الاختلاف في حكم العرف بتحقق الموضوع وعدم تحققه إنما ينشأ عن أن الأفراد

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العملي، وقد جاء السيّد الصدر رحمته بصياغة أخرى لتعريف العقل العملي، وحاصلها أنّ العقل العملي هو ما يكون لمُدركه تأثير عملي مباشر دون الحاجة لتوسّط مقدّمة خارجيّة.

وبتعبير آخر: إنّ العقل العملي هو ما تكون مدركاته مستتبعه لموقف عملي ابتداءً دون الحاجة لتوسط مقدّمة أخرى، وذلك مثل إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم، فإنّ هذا المدرك يقتضي تأثيراً مباشراً دون الحاجة إلى ضمّ مقدّمة أخرى إلا أنّ ذلك لا يعني استغناؤه عن مقدّمات أخرى لو كان الغرض استنباط حكم شرعي منه، فاقتضاؤه للتأثير العملي هو المستغني عن المقدّمة الاجنبية، وأمّا استنباط الحكم الشرعي منه فهو مفتقر إلى انضمام مقدّمات من خارج المدرك العملي. كما سنوضح ذلك تحت عنوان «المستقلّات العقليّة».

٤٤٥ - العزيمة

قد أوضحنا المراد من العزيمة تحت عنوان «الرخصة والعزيمة».

٤٤٦ - العقل العملي

العقل العملي باصطلاح المناطقة هو المعبر عنه بالحسن والقبح عند المتكلمين، والمعبر عنه بالخير والشر عند الفلاسفة، والمعبر عنه بالفضيلة والرذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق. والمراد من العقل العملي هو المدرك لما ينبغي فعله وإيقاعه أو تركه والتحقّظ عن إيقاعه، فالعدل مثلاً ممّا يُدرك العقل حسنه وانبغاء فعله والظلم ممّا يدرك العقل قبحه وانبغاء تركه، وهذا ما يعبر عن أنّ حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العملي، وذلك لأنّ المميز للعقل العملي هو نوع المدرك فلماً كان المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني أنّه مدرك بالعقل العملي.

فعله ، إذ ان ذلك موهم بأن مُدرك
العقل العملي لا يكون الواقع ، وهذا
غير مرادٍ قطعاً .

ولمزيد من التوضيح لاحظ
الإستلزمات العقلية .

* * *

٤٤٨ - علامات الحقيقة والمجاز

وهي العلامات التي يتعرّف
بواسطتها على ما هو الموضوع له اللفظ
في ظرف الشك فيما هو الموضوع له اللفظ .
والبحث عن هذه العلامات أنّما هو
بحث عن صلاحيتها للكشف عن الوضع .

ولاتّضح محلّ البحث نقول : انّ
المتلقي لللفظ تارة يشك فيما هو
الموضوع له هذا اللفظ من قبل واضع
اللغة ، وتارة يشك في مراد المتكلم مع
العلم بما هو الموضوع له اللفظ ، ومحلّ
البحث أنّما هو الجهة الاولى من الشك ،
وهو الشك في أصل الوضع للفظ ،
وهل هو موضوع لهذا المعنى أو لمعنى
آخر ، وأمّا الجهة الثانية فمرجعها
الاصول اللفظية .

٤٤٧ - العقل النظري

المراد من العقل النظري هو العقل
المدرك للواقعات التي ليس لها تأثير
في مقام العمل إلا بتوسط مقدمة
اخرى ، كإدراك العقل لوجود الله جلّ
وعلا ، فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثراً
عملياً دون توسط مقدمة اخرى
كإدراك حقّ المولوية وانّ الله جلّ
وعلا هو المولى الحقيق بالطاعة ،
وحيث إنّ يكون إدراك العقل لوجود الله
جلّ وعلا مستتبعا لأثر عملي .

وبذلك يتّضح انّ ما يُدركه العقل
النظري وكذلك العقل العملي هو
الواقع ، غايته انّ سنخ المدركات
النظرية لا تستتبع أثراً عملياً مباشراً
وهذا بخلاف المدركات العقلية
العملية ، فالفرق بين العقل العملي
والنظري هو نوع المدرك بصيغة
المفعول .

وبهذا يتّضح الخلل في التعبير عن
العقل النظري بأنّه المدرك للواقع وانّ
العقل العملي هو المدرك لما ينبغي

اللفظ والمعنى هو اعتبار اللفظ علامة على المعنى، فهو نظير جعل العلامات المخصوصة على الطرق لغرض التعبير بواسطتها عن معانٍ معينة كالكشف عن أن الطريق سالك أو مغلق، غايته أن وضع العلامات الخارجية يكون حقيقياً وأما وضع اللفظ علامة على المعنى فهو اعتباري .

ففي وضع العلامات على الطرق يكون هناك موضوع عليه خارجي، وأما في الوضع اللغوي فليس ثمة شيء خارجي موضوع عليه اللفظ وإنما هو اعتبار وادعاء للوضع، بل قد يقال أنه لا يوجد موضوع عليه في الأوضاع اللغوية وإنما الموجود هو خصوص الموضوع والذي هو اللفظ والموضوع له وهو المعنى وعملية الوضع والتي هي عملية إدعائية اعتبارية .

٤٥٠ - علل الأحكام

والمقصود من علل الأحكام هي ملاكات الأحكام الكامنة في متعلقاتها

وكيف كان فهنا مجموعة من العلامات والطرق ذكرت كوسائل للتعرف على ماهو الموضوع له اللفظ، وأهمها التبادر وصحة الحمل والإطراد، وقد أوضحنا المراد من هذه العلامات في محلها .

٤٤٩ - مسلك العلامية

وهي إحدى النظريات المتصدية لتفسير العلاقة الوضعية الواقعة بين اللفظ والمعنى، وحاصل المراد من مسلك العلامية هو دعوى أن الواضع اعتبر اللفظ علامة على المعنى وهذا هو المبرر لخطور المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ، فكما أن العلامة تعبر عن ذي العلامة فكذلك اللفظ بعدما اعتبره الواضع علامة على المعنى أصبح عند اطلاقه معبراً عن المعنى .

وبهذا يتضح منشأ التعبير عن هذا المسلك بمسلك العلامية، فمنشأ التعبير عنه بذلك هو دعوى أن الوسيلة التي توصل بها الواضع لإنشاء العلاقة بين

فعل على مصلحة أو مفسدة فإن من الصعب القطع بأن هذه المصلحة تامة وغير مزاحمة بما يمنع عن تأثير اقتضاء المصلحة لأثرها.

ومن هنا جاءت الروايات لتعبر عن هذا المعنى « وإن دين الله لا يصاب بالعقول » وإن عقول الرجال أبعد ما تكون عن إدراك دين الله جلّ وعلا، فالإشكال في هذه الجهة صغروي لا كبروي، إذ لا إشكال كبروياً في أن العقل لو أدرك المصلحة التامة ولو بكشف الشارع لكان ذلك صالحاً للكشف عن ثبوت الحكم الشرعي بعد البناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

٤٥١ - العلم الإجمالي

في التدريجيات

والمقصود منه أن تكون أطراف الجامع للعلم الإجمالي طولية بأن يكون الطرف الأول المحتمل انطباق الجامع عليه في الزمن الأول ويكون

والمنتجة لجعل الأحكام واعتبارها على المكلفين إذا اتفق تحقق موضوعاتها خارجاً، وهذا هو معنى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

فإذا كان ثمة فعل مشتمل على مصلحة تامة غير مزاحمة فهذه المصلحة هي علّة جعل الحكم، وهكذا لو كان هناك فعل مشتمل على مفسدة تامة وغير مزاحمة فإن هذه المفسدة تكون علّة لجعل الحكم على ذلك الفعل.

وهذه العلة هي التي يقول الأصوليون بصلاحياتها للكشف عن الحكم الشرعي لو اتفق ادراك وجودها في موضوع من الموضوعات، وذلك لما ثبت من أن الأحكام الشرعية تابعة لملاكاتها وجوداً وعدماً.

وهذا المقدار لا إشكال فيه كبروياً أمّا الإشكال من جهة عجز العقل عن الإحاطة بوجوه المصالح والمفاسد، فإنه حتى لو اتفق إدراك العقل لاشتغال

لو كان هو الواقع ، أو يكون مقيداً بقيد زماني متأخر عن زمان الطرف الاول . ومثال الاول لو انعقد علم اجمالي بوجوب صلاة إما الآن أو يوم الجمعة بمعنى اّما أن تكون واجبة فعلاً أو تكون مقيدة بيوم الجمعة ، وهذا هو معنى تقيد الطرف الآخر بزمان متأخر وهو يوم الجمعة .

ومثال الثاني هو انعقاد علم اجمالي بوجوب اكرام زيد اّما الآن أو عند مجيء عمرو ، وعمرو لا يأتي إلا غداً ، فالطرف الآخر مقيد بقيد زماني وهو مجيء عمرو الواقع في الزمان الاستقبالي .

وعلى كلا التقديرين فتارة يكون التكليف معلوم الفعلية سواء كان متعلقه فعلياً أو استقبالياً ، وتارة يكون التكليف فعلياً على تقدير دون تقدير ، فعلياً تقدير ان متعلقه هو الطرف الأول مثلاً فهو فعلي ، وعلى تقدير ان متعلقه هو الطرف الآخر فهو استقبالي .

ومثال الاول مالو نذر المكلف ان

الطرف الثاني المحتمل انطباق الجامع عليه في الزمن الثاني وهكذا ، وذلك في مقابل العلم الإجمالي في الامور الدفعية العرضية والتي تكون معه أطراف الجامع التي يحتمل انطباقه على واحد منها في زمن واحد ، كالعلم بوجود النجاسة في أحد الإنائين ، فإن النجاسة مما يعلم انطباقها فعلاً على واحد من هذين الإنائين الموجودين فعلاً .

ومثال العلم الإجمالي في الامور التدريجية هو مالو علمت المرأة بأنها اّما أن تكون حائضاً في هذا الوقت واما ان تكون حائضاً غداً ، فطرفا العلم الإجمالي واقع كل واحد منهما في طول الآخر . ومعنى انعقاد العلم الإجمالي بأنها حائض الآن أو غداً هو العلم بجرمة مكثها في المسجد اليوم أو غداً .

وباتّضح المراد من العلم الإجمالي في التدريجيات نقول : ان مورد البحث هو مالو كان أحد الأطراف مقيداً بزمان متأخر عن زمان الطرف الاول

يصلّي لله عزّ وجل ركعتين إذا رزق ولداً، فلو رزق ولداً فإنّ التكليف بوجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً إلاّ أنّه لو شكّ في أنّ الواجب هو الإتيان بركعتين اليوم أو يوم الجمعة - بناء على امكان الواجب المعلق - فهنا وان كان التكليف بوجوب الوفاء بالنذر فعلياً على أيّ تقدير إلاّ أنّ الواجب مردّد بين الزمان الاول والزمان الثاني، فالتدرجيّة إذن من جهة متعلّق التكليف المحرز تنجزه.

والظاهر أنّه لم يختلف أحد في منجزية العلم الاجمالي في هذه الصورة وأنّ المكلف ملزم بالصلاة مرّتين الآن ويوم الجمعة، وذلك للعلم بفعليّة التكليف والذي هو مناط المنجزية ولزوم الخروج عن العهدة عقلاً.

ومثال الثاني ما لو علمت المرأة بحرمة مكثها في المسجد أمّا اليوم أو غداً، وذلك لعلمها بتحريضها إمّا اليوم أو غداً، فهنا لا يكون التكليف بحرمة المكث فعلياً على أيّ تقدير، إذ أنّه على تقدير أنّ الواقع هو تحريض المرأة غداً

لا يكون التكليف فعلياً في هذا اليوم، وذلك لأنّ حرمة المكث في المسجد منوط بتحريضها والمفترض أنّ الواقع هو تحريضها غداً، ففعليّة التكليف بحرمة المكث ليست ثابتة على أيّ تقدير بل هي على تقدير دون تقدير. ويمكن تشقيق هذا الفرض الى صورتين:

الصورة الاولى: ان يفترض أنّ التكليف وان لم يكن فعلياً لو كان الواقع هو الطرف الإستقبالي إلاّ أنّ ملاكه ثابت من الآن، كما لو افترضنا استحالة الواجب المعلق، وعليه تتأخر فعليّة التكليف الى زمان الواجب.

ومثاله: لو علم المكلف اجمالاً بوجوب الوفاء بالنذر إمّا الآن أو غداً مع افتراض أنّ الواقع لو كان هو الطرف الثاني لما كانت الفعليّة متحقّقة في هذا اليوم، وذلك لاستحالة الواجب المعلق وإنّ الواجب يستحيل تأخّره عن زمان الوجوب إلاّ أنّ الوجوب وان افترضنا تأخّر فعليته

متحققاً من الآن لو كان الطرف
الواقعي هو الطرف الإستقبالي .

وباتّضاح هاتين الصورتين
للفرضية الثانية نقول : أنه وقع النزاع
بينهم في هذه الفرضية بصورتها ،
فذهب الشيخ الأنصاري رحمته إلى
المنجزية في الصورة الاولى دون
الثانية ، وذهب صاحب الكفاية رحمته الى
عدم المنجزية مطلقاً في الصورتين ،
وذهب السيد الخوئي والمحقق
النائني رحمته الى المنجزية في
الصورتين ، وبيان ذلك خارج عن
الغرض .

٤٥٢ - العلم الإجمالي والتفصيلي

المراد من العلم الإجمالي هو العلم
بوجود جامع في ضمن طرف من
أطراف متعدّدة مع الجهل بالطرف
الذي يقع الجامع واقعاً في ضمنه .
وبتعبير آخر : هو العلم بالجامع بين
أطراف متعدّدة مع الشك فيما هو الطرف
الواقع منطبقاً لذلك الجامع واقعاً .

لكن ملاكه موجود الآن ، أي من حين
ان رزقه الله تعالى ولداً .

ومثال آخر : لو علم المكلف أنه
سيقدم اليه شراب محرم الآن أو غداً ،
فعلى فرض ان المحرم هو الشراب
الذي سيقدم اليه غداً فإنّ فعلية
التكليف لا تكون متحققة في هذا
الوقت إلا أنه نعلم بأن ملاك التكليف
متحقق من الآن وان كانت فعليته
متأخّرة الى حين تقديم الشراب له
غداً .

الصورة الثانية : هو افتراض عدم
فعلية التكليف لو كان الواقع هو
الطرف الإستقبالي كما ان ملاكه لا
يتحقق إلا حين تحقق الفعلية
للتكليف ، فكل من الفعلية والملاك
متأخران لو كان الطرف الواقعي هو
الطرف الإستقبالي .

ومثاله ما لو علم المكلف بوجوب
صلاة إما الآن وإما عند كسوف
الشمس ، فهنا لا تكون الفعلية متحققة
من الآن لو كان الواقع هو الطرف
الإستقبالي ، كما ان الملاك لا يكون

فالعلم الإجمالي مشتمل على

حيثيتين :

الحيثية الاولى : هي العلم بالجامع

بين الأطراف .

الحيثية الثانية : هي الشك في أي

الأطراف هي منطبق الجامع .

والمراد من الجامع هو الكلي المعلوم

القابل للإنطباق على كل واحد من

أطرافه بقطع النظر عن كون هذا

الجامع الكلي جامعاً ماهوياً أو جامعاً

انتزاعياً منتزِع من ملاحظة تمام

الأطراف .

فالاول مثل العلم بوجوب صلاة،

فإن الصلاة جامع ماهوي لأطرافها

مثل صلاة الظهر والجمعة والمغرب،

فالصلاة هي الحقيقة المشتركة القابلة

للصدق على كل واحد من أطرافها،

بمعنى ان أطراف العلم الإجمالي تشترك

من حيث انها أفراد لماهية واحدة هي

طبيعة الصلاة .

والثاني مثل العلم بنجاسة أحد

الشيئين اما الماء أو الثوب فإن عنوان

أحد الشيئين جامع انتزاعي انتزِع من

ملاحظة الماء بالإضافة الى الثوب .

وأما المراد من أطراف الجامع فهي

الأفراد التي لو لوحظ كل واحد منها

على حدة لكان من المحتمل انطباق

الجامع عليه ، أما لو لوحظت بنحو

المجموع فن المقطوع عدم كونها جميعاً

منطبقاً للجامع المعلوم ، وذلك لأن

المعلوم بالإجمال أقل من أطراف العلم

الإجمالي دائماً . وبهذا يتضح خروج

الأطراف الغير محتمل انطباق الجامع

عليها عن أطراف العلم الإجمالي .

ثم ان هنا واقعاً مستقراً في نفسه

ومتشخصاً في حد ذاته إلا أنه مشكوك

عند المكلف ، أي ان المكلف يجهل

موضع استقراره ، وهل هو الطرف

الاول أو الثاني أو الثالث وهكذا،

وهذا هو المعبر عنه بالمعلوم بالإجمال،

وهو غير الجامع ، إذ الجامع معلوم

تفصيلاً ، فالمعلوم بالإجمال هو متعلق

الجامع ، أما أنه معلوم فلأننا نقطع

بوجوده ، وأما أنه معلوم بالإجمال

فلأننا نجهل موضع استقراره ، فجهة

الغموض في المعلوم بالإجمال هي

العراقي عليه السلام من أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي متعلق بالواقع، بمعنى أن منكشف العلمين هو الواقع من غير فرق بينهما أصلاً من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة نفس العلم والإنكشاف، فقد لا يكون في الإنكشاف أي غموض وضبابية، وهذا هو العلم التفصيلي، وقد يكون الإنكشاف محاطاً بالتشويش والغموض، وهذا هو العلم الإجمالي.

وبتعبير آخر: إن العلم وإن كان يتعلق بالواقع إلا أنه تارة يكون من الوضوح بحيث لا تكون معه جهة غموض أصلاً، وتارة يكون هذا العلم مشوشاً، بمعنى أن الصورة المدركة ليست صافية بحيث يكون مرئياً واضحاً إلا أن ذلك لا ينفي أن المرئي بهذه الصورة المشوشة هو الواقع.

ويمكن تنظير ذلك - كما أفاد السيد الصدر عليه السلام - بشخصين ينظران إلى جسم إلا أن أحدهما أقرب إلى الجسم من الآخر، فالقريب من الجسم تكون الصورة لديه واضحة، ولذلك يكون

مشخصاته الثابتة في نفس الأمر والواقع والمجهولة عند المكلف.

والمتحصّل أن العلم الإجمالي مشتمل على حيثيتين الأولى: هي العلم بالجامع، وهذه الحيثية معلومة تفصيلاً للعالم بالاجمال، والحيثية الثانية هي الشك في الأطراف وهذه هي جهة الجهل والغموض في موارد العلم الإجمالي.

وأما المعلوم بالاجمال فهو الطرف الواقع منطبقاً للجامع في نفس الأمر والواقع، وكونه معلوماً بالاجمال باعتبار أن موضع استقراره مجهول للمكلف العالم بالاجمال.

هذا هو حاصل المراد من العلم الإجمالي، وقد ذكرت بيانات أخرى له:

منها: ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام من أن العلم الإجمالي عبارة عن العلم بالفرد المرّد.

وأورد عليه باستحالة الفرد المرّد كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «استصحاب الفرد المرّد».

ومنها: ما ذهب إليه المحقق

المرئي « الجسم » متشخصاً عنده، وأما البعيد عن الجسم فهو وإن كان يرى نفس الجسم إلا أنه وبعده عنه لا يشخص هوية الجسم، وهل هو حيوان أو إنسان أو شجرة.

وتلاحظون أن كلا النظريين متعلقهما واحد وهو الواقع المتعين، غايته أن الأول ولقربه من المرئي يكون المرئي لديه واضحاً ومتشخصاً بتمام مشخصاته، وأما الثاني فلبعده عن المرئي تكون الصورة بالنسبة له مشوشة.

والمتحصل أن العلم الإجمالي ليس علماً تفصيلياً بالجامع دون منطبقه بخلاف العلم التفصيلي فإنه علم بمنطبق الجامع بل أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي متعلقهما هو الواقع المعبر عنه بالمنطبق الواقعي، غايته أن الصورة المدركة « العلم » تارة تكون واضحة وحينئذ يكون العلم تفصيلياً، وأخرى تكون مشوشة ومعها يكون العلم اجمالياً.

وعلق السيد الصدر رحمته على مجموع التعريفات بما حاصله: أن المراد من

العلم الإجمالي واضح ووجداني لكل أحد، ولهذا لا يبعد أن يكون الاختلاف بين هذه التعريفات ناشيء عن اختلاف الجهة المنظورة عند التعريف، فكل واحد قد لاحظ جهة وعرف العلم الإجمالي على ضوئها.

وأما المراد من العلم التفصيلي فهو العلم بالجامع مع العلم بموضع استقراره، أي العلم بالجامع مع تشخيص متعلقه، فليس في العلم التفصيلي جهة غموض أصلاً، فالعلم بالعلم التفصيلي يعلم بوجود الصلاة مثلاً كما يعلم بأن الصلاة الواجبة هي الظهر مثلاً.

ولكي يتضح الفرق بين العلمين نذكر هذا المثال، لو قطعنا بوجود صلاة إلا أنه وقع الشك في هوية هذه الصلاة الواجبة، وهل هي الظهر أو الجمعة، فالجامع الصالح للإنطباق على الطرفين هو عنوان الصلاة، وهذا الجامع معلوم وجوبه تفصيلاً، فالعلم بوجود الجامع الكلي علم تفصيلي، غايته أن منطبقه غير متشخص لنا إلا

٤٥٣ - علم الأصول

ذكرت لعلم الاصول مجموعة من التعريفات نذكر ثلاثة منها مع شرحها اجمالاً دون بيان ما أورد عليها:

التعريف الاول: هو ان علم الاصول عبارة عن «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي»، وهذا هو التعريف المشهور.

فضايلة المسألة الاصولية - بناء على هذا التعريف - هو تمهيدها لاستنباط حكم شرعي، فحجية خبر الواحد مثلاً من القواعد التي تمهد وتساهم في استنباط واستخراج الحكم الشرعي، وذلك لوقوع حجية خبر الواحد كبرى في قياس نتيجته الحكم الشرعي، فلولا وقوع حجية خبر الواحد مقدّمة في القياس الذي يراد بواسطته التعرف على الحكم الشرعي لما أمكن الوصول الى النتيجة الشرعية، فحجية خبر الواحد إذن تمهد للوصول الى النتيجة الشرعية،

ان ذلك لا يوجب غموضاً من ناحية وجود الكلي، مثلاً لو كنا نعلم بوجود فرد من الإنسان فإن هذا يساوق العلم بوجود كلي الإنسان، ولذلك نستطيع أن نقول أننا عالمون بوجود الإنسان في الخارج، غايته أننا نشك في هوية ذلك الفرد إلا أنه غير الشك في وجود الكلي كما هو واضح، فالعلم بالجامع وهو الكلي علم تفصيلي.

وأما المعلوم بالاجمال فهو الصلاة التي وقعت متعلقاً للوجوب واقعاً، وهي متقرّرة ومتشخّصة في نفس الأمر والواقع غايته أننا نجعل بمشخصاتها، وهذا ما سبب اتصافها بالاجمال.

وأما لو كنا نعلم بوجود الصلاة وانها صلاة الجمعة، فالجامع وهي الصلاة معلومة الوجوب تفصيلاً، كما ان منطبق الجامع الواقعي وهي صلاة الجمعة معلومة تفصيلاً أيضاً. وبذلك يكون العلم تفصيلياً في الجامع ومنطبقه، وهذا هو العلم التفصيلي.

ليس كل ما يساهم في استنباط الحكم الشرعي فهو مسألة اصولية، فالوصول الى الحكم الشرعي يكون منوطاً بمجموعة من المقدمات بعضها يتصل بعلم النحو والصرف والآخر يتصل بعلم اللغة كما ان بعضها يتصل بعلم الرجال، وكل ذلك ليس من مسائل علم الاصول وان كان يمهّد لاستنباط الحكم الشرعي، بل وان كان يقع كبرى في القياس إلا انه ليس القياس الذي ينتج عنه الحكم الشرعي بل الأقيسة التي ينتج عنها القياس المنتج للحكم الشرعي.

إذن فضايلة المسألة الاصولية هي كل مسألة تقع كبرى في القياس المنتج للحكم الشرعي لا الأقيسة التي تسبق القياس المنتج للحكم الشرعي.

هذا هو معنى قوله: «ان علم الاصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها لأنتجت الحكم الشرعي»، إذ ان الكبريات الأخرى المساهمة في استنباط الحكم الشرعي لا تنتج الحكم الشرعي

وهذا هو المبرر لاعتبارها من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي. وبهذا يتضح ان القواعد المرادة في التعريف لا بد وان يكون لها دور المساهمة في الكشف عن الحكم الشرعي، ومن هنا عبر عنها بالمهدة للإستنباط، أما لو كان دور القاعدة هو تشخيص موارد الحكم الشرعي المعلوم قبل بل ذلك فهذه ليست قاعدة اصولية بل هي قاعدة فقهية، فالقاعدة الفقهية لا تمهد للكشف عن الحكم الشرعي وإنما يتحدد بواسطة ملاحظة مفادها موارد تطبيقها.

والمتحصّل ان علم الاصول عبارة عن العلم بمجموعة من الضوابط التي تساهم في الكشف عن الحكم الشرعي، هذا هو التفسير اللفظي لهذا التعريف.

التعريف الثاني: ان علم الاصول عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها لاستنتج منها حكم فرعي كلي»، وهذا هو الذي تبناه المحقق النائيني رحمته الله.

وحاصل المراد من هذا التعريف انه

الاول لم تنتج الحكم الشرعي وان كانت قد ساهمت في الوصول إليه بواسطة تمهيدها للنتيجة التي وقعت حداً أصغر في صغرى القياس المنتج للحكم الشرعي .

كما تلاحظون ان الكبرى في القياس الثاني والتي هي عبارة عن حجية خبر الثقة نتج عن انضمامها لصغرها الحكم الشرعي ، ولهذا فهي مسألة اصولية . وهذا التعريف قريب الى حد كبير من تعريف السيد الخوئي رحمته الله .
التعريف الثالث : ان علم الاصول عبارة عن « العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي » ، وهذا هو تعريف السيد الصدر رحمته الله .

٤٥٤ - علم الجنس

ان بعض أسماء الأجناس تأخذ سمة العلمية في كلام العرب ويترتب عليها أحكام الأعلام الشخصية من قبيل عدم دخول الألف واللام عليها ومجيء

ابتداءً وإنما تساهم في استنباط الحكم الشرعي بواسطة تمهيدها لمقدمات القياس المنتج للحكم الشرعي .
فالقياس الأخير والذي ينتج عنه الحكم الشرعي هو الذي تكون كبراه مسألة اصولية .

ولتوضيح ذلك نذكر هذا المثال ، لو أردنا مثلاً التعرف على حكم لحم الأرنب فوجدنا رواية عن زرارة مفادها حرمة لحم الأرنب فإن الوصول الى النتيجة الشرعية يحتاج إلى مجموعة من الأقيسة نذكر منها قياسين :

الأول : ان النجاشي قد وثق وزرارة .

وكل من وثقه النجاشي فهو ثقة .

النتيجة : ان زرارة ثقة .

الثاني : ان زرارة الثقة أخبر بحرمة لحم الأرنب .

وكل شيء دل على حرمة خبر الثقة فهو حرام .

النتيجة : هي حرمة لحم الأرنب التي دل عليها خبر الثقة .

وتلاحظون ان الكبرى في القياس

يكون علم الجنس موضوعاً لمعقول من المعقولات الثانوية - كمفهوم الكلي ومفهوم العلية - والذي ليس له ما بإزاء في الخارج .

وبتعبير آخر: إن علم الجنس موضوع للصورة الذهنية المتعينة في وعاء الذهن، إذ إن الصورة الذهنية إذا أخذ التعيين الذهني قيماً أو جزء فيها فهذا معناه أن تكون ملحوظة بماهي موجودة في الذهن، وهذا ما فهمه صاحب الكفاية رحمته من كلام المشهور. وأورد عليه بأن ذلك يلزم منه عدم إمكان حملها وانطباقها على الأفراد الخارجية، إذ إن المفهوم إذا لوحظ على أنه موجود في الذهن لا يمكن انطباقه على ما في الخارج إلا بنحو العناية، بأن يُجرّد عن خصوصياته الذهنية، وهو خلاف ما نجد من عدم بذل هذه العناية عند حمل علم الجنس على أفراده الخارجية .

الإحتمال الثاني: إن علم الجنس موضوع للإشارة إلى ما هو متعين ومتحدّد في الذهن في مرتبة سابقة، كما

الحال بعدها وامتناعها من الصرف، وهذه هي المعبر عنها بأعلام الاجناس، وذلك مثل اسامة وثعالة وذوالة .

والبحث في المقام عمّا هو الموضوع له علم الجنس، وفي ذلك اتجاهان:

الإتجاه الأول: وهو ماذهب إليه المشهور، وحاصله أن علم الجنس لا يختلف فيما هو الموضوع له عن اسم الجنس، فكلاهما موضوع للطبيعة أو قل الماهية المهملة إلا أن الفرق بينهما أن علم الجنس ليس موضوعاً للماهية المهملة من تمام الجهات كما هو الحال في اسم الجنس بل هو موضوع للماهية المتعينة بالتعيين الذهني، أي للماهية المهملة بشرط تعيينها في الذهن، فالتعيين مأخوذ فيما هو الموضوع له علم الجنس .

والمقصود من أن علم الجنس موضوع للماهية المتعينة في الذهن أحد احتمالين:

الإحتمال الاول: إن علم الجنس موضوع لمعنى اسمي موجود في الذهن، وعلى حدّ تعبير بعضهم أنه موضوع للحقيقة الذهنية، وعلى هذا

كما هو الحال في معاملة العرب بعض
الاسماء معاملة الأسماء المؤنثة رغم أنها
ليست مؤنثة حقيقة .

والمستحصل أن ترتيب أحكام
المعارف على علم الجنس ناشيء عن
السمع وإلا فما هو الموضوع له علم
الجنس هو عينه الموضوع له اسم الجنس .

٤٥٥ - العلة الانحصارية

يتم التطرق لهذا العنوان في بحث
المفاهيم ، والمقصود منه يتضح من هذا
البيان :

وهو أن العلة التي يترتب عن
وجودها وجود المعلول على قسمين :
القسم الأول : هو العلة ذات البديل
ويعبر عنها بالعلة غير المنحصرة ،
وهي التي يكون وجودها موجباً
لوجود المعلول على أن يكون للمعلول
علة مستقلة أخرى لو اتفق وجودها
لأنتجت وجود المعلول نفسه .

فحينما يكون للمعلول علتان
مستقلتان كل واحدة منها كافية في

هو الحال في اللام الداخلة على اسم
الجنس ، فإنها تشير الى المعنى المتعين
والحاضر في الذهن ، فعلم الجنس
موضوع لنفس الحيثية الموضوع لها
لام الجنس ، كما أوضحنا ذلك تحت
عنوان اللام الداخلة على اسم الجنس .

وعلى هذا المعنى لا يرد اشكال
صاحب الكفاية رحمته ، إذ ان التعيين
الذهني على هذا لن يكون مأخوذاً في

المعنى الموضوع له اسم الجنس حتى
يمنتع صدقه وحكايته عن الخارج وإنما
هو موضوع للإشارة الى الصورة
الذهنية الحاكية عن الخارج .

الإتجاه الثاني : وهو الذي ذهب
اليه صاحب الكفاية والسيد
الحنوي رحمته من أنه لا فرق بين علم
الجنس واسم الجنس فكلاهما
موضوعان للطبيعة المهملة من تمام
الجهات ، غايته ان العرب تتعامل مع
علم الجنس معاملة المعارف إلا ان
ذلك لا يقتضي أنه موضوع لغير
ما وضع له اسم الجنس ، إذ ان التعريف
في علم الجنس لا يعدو عن كونه لفظياً

ثمة حالة يكون الحكم فيها ثابتاً مع انتفاء العلة أو تكون العلة فيها ثابتة مع انتفاء الحكم.

وهذا النحو من العلة هو المصحح للتعدي من الموضوع الثابت له الحكم الى موضوع آخر متوفر على العلة التي بها ثبت الحكم للموضوع الاول المنصوص.

ثم ان العلة التي يدور الحكم مدارها تارة تكون بمعنى مناط الحكم وملاك جعله وتارة تكون بمعنى العلامة التي متى ما توفرت في موضوع كشفت عن ثبوت حكم موردها له.

وهذا المعنى الثاني للعلة قد يجتمع مصداقه مع المعنى الاول وقد يفترق، وذلك لأنه قد تكون العلامة هي نفسها مناط الحكم وملاك جعله، وقد لا تكون كذلك بل تكون مجرد ضابطة جعلت وسيلة للتعرف على موارد ثبوت الحكم.

ويمكن التمثيل لمورد اجتماع العلة بالمعنى الاول والعلة بالمعنى الثاني بالإسكار، فهو المنط - ظاهراً - من

إيجاد المعلول فإن مثل هذه العلة يعبر عنها بالعلة ذات البديل.

ومثال ذلك الشمس بالنسبة للضوء فإنها علة مستقلة لإيجاده إلا أنها ليست منحصرة، وذلك لوجود علة مستقلة أخرى توجب إيجاد الضوء لو اتفق وجودها وهي المصباح مثلاً فإنه علة لوجود الضوء.

القسم الثاني: هو العلة الانحصارية، وهي التي يكون وجودها موجبا لوجود المعلول على أن لا يكون للمعلول علة أخرى.

ويمكن التمثيل لذلك بالنار بالنسبة للاحتراق، فالنار علة لوجود الاحتراق، وليس ثمة من شي يترتب عن وجوده الاحتراق سوى وجود النار، لذلك كانت النار علة انحصارية لوجود الاحتراق.

٤٥٦ - العلة والحكمة

المراد من العلة هي ما يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمياً بحيث لا تكون

انَّ الأحكام تابعة لعللها وملاكاتها وانَّ هذه الملاكات كامنة في متعلقات الأحكام. ولا ريب في ثبوت الملازمة بين العلة بهذا المعنى وبين الحكم المعلول لها كما أوضحنا ذلك تحت عنوان « علل الأحكام »، أمَّا الكلام فيما هو السبيل لإحراز ثبوت العلة.

فنقول: انَّ الشارع قد يصرِّح بعلة الحكم ومناط جعله وعندئذ يمكن الاستفادة من هذه العلة لإحراز موارد ثبوت الحكم، وهذا هو أحد موردي العلة المنصوصة، وقد لا يصرِّح بذلك، وعندئذ يكون من المتعذر على المكلف معرفة ملاكات الحكم بالمعنى المذكور، إذ لا سبيل لاستقلال العقل بإدراك ملاكات الأحكام بعد عدم احاطته بأوجه المصالح والمفاسد، نعم قد يدرك العقل احتمال فعل على مصلحة إلا أنَّ ذلك وحده غير كافٍ للجزم بترتب الحكم المناسب للمصلحة المدركة على ذلك الفعل لاحتمال أن يكون للمصلحة المدركة ما يمنع عن تأثيرها أثرها، وحصول

جعل الحرمة على الخمر مثلاً، كما انَّ الشارع جعله علامة على ثبوت حكم الحرمة لكل موضوع توقَّر على خاصية الإسكار، وذلك بواسطة الخطاب الصادر عنه والذي اشتمل على التصريح بأنَّ علامة ثبوت الحرمة هو الإسكار.

فالإسكار في الوقت الذي هو مناط جعل الحرمة على الخمر هو علامة على ثبوت الحرمة لنظائر الخمر. وأمَّا مورد افتراق العلة بالمعنى الثاني عن العلة بالمعنى الأوَّل فمثاله ما لو سأل أحد الامام عليه السلام عن الله ناسم حتى خرج الوقت فقال: « اقض الصلاة لأنها فاتتك » فإنَّ الفوت ليس هو مناط جعل القضاء على المكلف بل انَّ ملاك القضاء أمر آخر لم يصرِّح به في الخطاب، فالفوت علامة قد جعلها الشارع وسيلة للتعرف على موارد وجوب القضاء.

وباتِّضاح المراد من العلة نقول: انَّ العلة بالمعنى الأوَّل يُعبَّر عنها بشرائط الجعل وبمبادئ الحكم ويُعبَّر عنها أيضاً بالملاك، وهي المقصود من قولهم

فالحكمة غالباً ما تذكر لغرض الإقناع أو ليكون الحكم مأنوساً عند المكلف أو لرفع استيحاشه من الحكم. ثم إنَّ البحث بعد ذلك عن الضابطة التي بها تتميز العلة عن الحكمة في الخطابات الشرعية وهذا ما يكون مرجعه هو ملاحظة لسان الدليل وما يقتضيه من ظهور.

٤٥٧ - العموم

العموم في اللغة بمعنى الشمول والإستيعاب والسريان لكل فرد يكون مفهوم العام صالحاً للإنطباق عليه، وأمّا المراد من العموم في اصطلاح الأصوليين فهو الشمول والإستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي، وذلك في مقابل الإطلاق والمفيد لمعنى الشمول والإستيعاب أيضاً إلا أنَّ استفادة ذلك منه تتمُّ بواسطة قرينة الحكمة. فالفرق بين الإطلاق والعموم أنما هو من جهة الدال على الشمول والإستيعاب، فلو

القطع بكون المصلحة المدركة تامة لا يكون عقلاً بعد الإلتفات لهذا الإحتمال. وأمّا العلة بالمعنى الثاني فع التصريح بها في الخطاب واحراز أنها مدار الحكم وجوداً وعدمياً يكون ذلك مصححاً للتعدي من موردها الى كل مورد يكون متوفراً عليها، وهذا هو المورد الثاني من موردي قياس منصوص العلة.

وبذلك يتضح انَّ العلة بالمعنى الثاني لو لم تكن صريحة ولم يُحرز أنها مدار الحكم وجوداً وعدمياً فإنه لا يصحّ التعويل عليها لغرض التعدي من موردها الى موضوعات اخرى، ولمزيد من التوضيح راجع «قياس مستنبط العلة».

وأما المراد من الحكمة فهي جزء العلة لجعل الحكم على موضوعه، ولذلك لا يدور الحكم مدارها، كما لا تصلح أن تكون أمانة وعلامة على موارد الحكم الثابت لموردها، فلا يتعدى من موردها لموارد اخرى وان كانت تلك الموارد واجدة لتلك الحكمة.

دخول أسماء الأعداد كلفظ عشرة تحت ضابطة العموم المذكورة، لأنَّ أسماء الأعداد كلفظ عشرة تدل أيضاً على استيعاب الحكم المجعول عليها لجميع وحدات العدد، فحينما يقال «أكرم عشرة رجال» فإنَّ لفظ عشرة يدل على استيعاب الحكم لجميع وحدات العدد عشرة، وهذا هو معنى العموم، إذ أنه حينما يقال «أكرم كلَّ عالم» فإنَّ لفظ العموم يدل على استيعاب الحكم لكل واحد من أفراد الطبيعة المدخولة للفظ «كل»، وبهذا تكون أسماء الأعداد من أسماء العموم. إلا أنه يقال إنَّ أسماء الأعداد وإن كانت تدل على استيعاب الحكم لوحداتها إلا أنَّ ذلك هو مقتضى طبع اسم العدد، فليس الاستيعاب مستفاداً من وضع اسم العدد لذلك، وأنما هو موضوع لمعناه وهو طبيعة العشرة المهملة مثلاً، والاستيعاب أنما هو أثر تكويني له أو قل لازم ذاتي له، فكما أنَّ الزوجية والفردية أثر تكويني ولازم ذاتي لاسم العدد فكذلك

كان الدال هو الاوضاع اللغوية فهذا باصطلاح الاصوليين عموم وان كان الدال على ذلك هو قرينة الحكمة فهو الإطلاق باصطلاحهم.

ثم إنَّ العموم ينقسم إلى عموم استغراقي وعموم بسدلي وعموم مجموعي، وسنوضح ذلك في محله، هذا وقد ذكرت للعموم مجموعة من الصيغ في لغة العرب، منها كلمة «كل» و«جميع» و«قاطبة»، وهذا ما سنوضحه إن شاء الله تحت عنوان «كل»، كما أنه قيل إنَّ النكرة في سياق النفي أو النهي وضعت للعموم، وكذلك الجمع المعرف بالألف واللام، وقد أوضحنا ذلك تحت عنوانيهما.

وبقي في المقام بحث لا بد من الإشارة إليه، وهو أنه بعد أن اتضح أنَّ معنى العموم هو استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم وإنَّ ذلك استفيد بواسطة ما وضعت له أدوات العموم من معنى الاستيعاب والشمول نقول: أنه إذا كان معنى العموم هو ذلك فإنه يقتضي

٤٥٨ - العموم الإستغراقي

العموم الإستغراقي هو العموم الذي يكون مفاده استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم في عرض واحد، فيكون الحكم ثابتاً لكل فرد فرد من أفراد الطبيعة على سبيل العطف بالواو.

فالحكم في العموم الإستغراقي ينحل روحاً الى أحكام استقلالية بعدد أفراد الطبيعة المدخولة للأداة، فالحكم في هذا النحو من العموم وان كان في مقام الإبراز والإنشاء حكم واحد إلا أنه منحل واقعاً الى أحكام متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة، فكانت القضية التي جعل فيها الحكم على كلي الطبيعة قضايا متعدّدة، أداة موضوع كل واحد منها فرد من أفراد الطبيعة ومحمولها الحكم المذكور.

ومن هنا لا يكون امتثال الحكم في فرد مسقط للحكم في الفرد الآخر بل يكون لكل طاعة ومعصية مستقلة، وهذا هو معنى انحلال الحكم في العموم

الاستيعاب لوحداته، فالزوجية مثلاً ليست موضوعاً للفظ العدد عشرة بل إن اسم العدد عشرة بطبعه التكويني يقتضي الزوجية، وهكذا الكلام في استيعاب العشرة لوحداته فإنه مقتضى طبع اسم العدد عشرة.

وبتعبير آخر: إن لفظ عشرة مثلاً يدلّ بواسطة الوضع على مرتبة من مراتب الأعداد، هذه المرتبة هي المتكونة من مجموعة من الأعداد الفردية تساوي عشر وحدات، فهذا ما وضع له لفظ العشرة، وأما انقسامه الى متساويين ووقوعه بين مرتبتين من مراتب العدد، وكذلك استحالة انقسامه على الثلاثة دون كسر فهذا ما يقتضيه واقع العدد عشرة وليس هو من المدلولات اللفظية للفظ العشرة.

وبهذا يتضح أن استيعاب اسم العدد لوحداته ليس من المدلولات الوضعية للفظ اسم العدد وإنما هو من مقتضيات واقع اسم العدد، وهذا بخلاف لفظ « كل » فإنها موضوعة لإفادة الإستيعاب والشمول.

الزماني هو آتات الزمان بخلاف العموم الاستغراقي فإنه يطلق على الأعم من كون المستغرق هو آتات الزمان أو الأفراد.

ولا بأس هنا أن نشير إلى أمر له ثمرات مهمة :

وهو أن العموم الزماني تارة يكون بلحاظ متعلق الحكم، وتارة يكون بلحاظ نفس الحكم.

أما الأول : فهو ما لو كان العموم الزماني وقع قيماً لمتعلق الحكم، كما لو قال المولى : (يحرم شرب الخمر في كل زمان) و(يجب البر بالوالدين دائماً) و(عليك بالصدق في كل آن) فالعموم الزماني في كل هذه الخطابات وقع قيماً لمتعلقات الأحكام، أي لشرب الخمر في المثال الأول ولبر الوالدين في المثال الثاني وللصدق في المثال الثالث.

وأما الثاني : فهو ما لو كان العموم الزماني وقع قيماً لنفس الحكم، كما لو قال المولى : (الكذب حرام) و(الحرمة ثابتة في كل زمان) فالعموم الزماني وقع قيماً للحكم بالحرمة وليس

الإستغراقي الى أحكام استقلالية .

٤٥٩ - العموم البدلي

المراد من العموم البدلي هو العموم الذي يكون مفاده شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم ولكن بنحو البدلية والعطف بأو .
ففي الواقع يكون الحكم في العموم البدلي واقعاً على صرف الوجود للطبيعة، وواضح أن صرف الوجود يتحقق بأوّل وجودات الطبيعة، ومن هنا يكون المطلوب هو إيجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد إلا أنه لا خصوصية لفرد على آخر .

ومثال العموم البدلي ما لو قال المولى « أكرم أيّ رجل شئت » .

٤٦٠ - العموم الزماني

لا يختلف العموم الزماني عن العموم الاستغراقي إلا من جهة أن المستغرق والمستوعب في العموم

لمتعلق الحرمة وهو الكذب .

وفي كلا الفرضين يكون الحكم دائماً أي سواء كان العموم الزماني قيماً لمتعلق الحكم أو للحكم نفسه ، فإن النتيجة هي استمرار ثبوت الحكم ، فلا ثمة بين الفرضين من هذه الجهة وإنما تظهر الثمرة من جهة أخرى . فقد أفاد المحقق النائيني رحمته أن العموم الزماني إذا كان قيماً لمتعلق الحكم فإن ذلك يقتضي التمسك بالعموم الزماني في ظرف الشك في التخصيص وخروج بعض آيات الزمان عن العموم ، فلو قال المولى : (يجب عليك الصدق في كل زمان) ثم وقع الشك في وجوب الصدق في بعض آيات الزمان فإن المرجع حينئذ هو العموم الزماني ، وبذلك يكون الوجوب للصدق ثابت في الزمان المشكوك عيناً كما لو وقع الشك في التخصيص في العموم الأفرادي فإن المرجع هو العموم الأفرادي .

فلا يصح الرجوع في الفرض المذكور للاستصحاب لأن العموم

الزماني قد تكفل بيان حكم المتعلق في كل زمان ، فالقطعة الزمانية التي وقعت مورداً للشك كان قد تصدى العموم الزماني لبيان حكمها فلا معنى للرجوع للاستصحاب بل لو اتفق أن لم يكن العموم الزماني متصدياً لبيان حكم القطعة الزمانية المشكوك فإنه لا يصح الرجوع إلى الاستصحاب بل يكون المرجع هو الأصول العملية مثل البراءة أو الاشتغال ولا يسوغ الرجوع إلى استصحاب الحكم الثابت للأزمة السابقة .

أما لو كان العموم الزماني قيماً لنفس الحكم فإن المرجع في ظرف الشك في التخصيص هو الاستصحاب دون العموم الزماني لأن الشك في تخصيص نفس الحكم يساوق الشك في ثبوت جعل نفس الحكم في الزمان المشكوك ، وذلك لأن العموم الزماني إذا كان قيماً للحكم فالشك فيه يساوق الشك في ثبوت الحكم فنحتاج لثبوت الحكم في الزمان المشكوك إلى العموم الزماني

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿١﴾ ،
والنكرة في سياق النهي مثل : (لا تنهر
يتيماً).

ولمزيد من التوضيح راجع عنوان
(النكرة في سياق النهي والنهي).

٤٦٢ - العموم الفوقاني

عندما تستقرّ المعارضة بين دليلين
اجتهاديين ولم يكن ثمة مرجح من
المرجحات المنصوصة أو غير
المنصوصة لو كنا نقول باعتبارها وكنا
نقول بعدم التخيير أو التوقف إما
مطلقاً أو حينما لا يكون التعارض بين
الأخبار فإن القاعدة العقلية تقتضي
التساقط أي سقوط كلا الدليلين
المتعارضين عن الحجية، وحينئذ لو
كان في البين عموم أو إطلاق من
الآيات أو الروايات ولم يكن ذلك
العموم أو الإطلاق طرفاً في المعارضة
فإنه يكون مرجعاً في تحديد الحكم
الشرعي.

وهذا العموم أو الإطلاق هو المعبر

والمفترض أنه مشكوك فيه فلا يصح
التمسك به لإثبات عموم الحكم إلا أن
نتمسك بعموم الحكم لإثبات العموم
الزماني، وهذا معناه افتراض الحكم
متقدماً على موضوعه وهو خلف،
لأن المفترض أن العموم الزماني قيد
للحكم، وكونه قيداً له يعني أن العموم
الزماني هو موضوع الحكم، وإذا كان
كذلك فلا يصح التمسك بعموم الحكم
لإثبات العموم الزماني لأن ذلك
يستلزم إثبات الحكم لموضوعه.
فالمتعين في مثل الفرض هو
الرجوع إلى استصحاب الحكم العام
في القطعة الزمانية المشكوكة وإذا لم
نقل بصحة الرجوع إلى الاستصحاب
فالمرجع هو الأصول العملية
الأخرى.

٤٦١ - العموم السياقي

يطلق العموم السياقي على العموم
المستفاد من سياق الجملة كما في النكرة
في سياق النهي مثل قوله تعالى : ﴿مَا

٤٦٣ - العموم المجموعي

هو العموم الذي يكون مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم على أن يكون المجموع بما هو مجموع هو موضوع الحكم، وهذا ما يعني أن يكون كل فرد من أفراد الطبيعة جزءاً لموضوع الحكم ويكون مجموع أفراد الطبيعة موضوع واحد مركب من تمام أفراد الطبيعة المدخولة للأداة.

وبذلك يتضح الفرق بين العموم المجموعي والعموم الإستغراقي حيث لا ينحل الحكم هنا إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة بل ليس ثمة سوى حكم واحد موضوعه تمام الأفراد، ولذلك يكون للحكم في العموم المجموعي امتثال واحد ومعصية واحدة، ولا يكون المكلف مطيعاً إلا بالإتيان بتمام الأفراد وعندما يترك بعض الأفراد يكون قد عصى الحكم وإن كان قد جاء ببعض الأفراد، ويمكن التمثيل له بما لو قيل «اقرأ كل الكتاب».

عنه بالعموم الفوقاني، فالمقصود من العموم هو الأعم من العام الاصطلاحي والإطلاق، ومنشأ التعبير عنه بالفوقاني هو مرجعيته بعد سقوط طرفي التعارض عن الحجية، فكأنه في رتبة الفوقية بالنسبة لهما، فحين لا يجدي الرجوع إليهما نظراً لتعارضهما يكون هو المرجع.

ومثال ذلك لو ورد دليلان أحدهما يقتضي لزوم التكفير بشاة عند استعمال المحرم للطيب والآخر يقتضي عدم لزوم التكفير واستحمت المعارضة بينهما وليس من مرجح لأحدهما، فإن القاعدة تقتضي سقوطها عن الحجية، وحينئذ لو وردت رواية معتبرة مفادها أن كل من ارتكب واحداً من تروكات الإحرام فإنه يكون ملزماً بالتكفير بشاة. فإن هذه الرواية تكون عموماً فوقانية لأنها لم تقع طرفاً في المعارضة، وهو ما يبرر عدم سقوطها عن الحجية وبذلك تكون هي المرجع في تحديد حكم من استعمل الطيب حال الإحرام.

هوامش حرف العين

(١) مسند أحمد : مسند المكثرين من

الصحابة الحديث ٢٤١٨.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إسلامي

حَرْفُ الْغَيْنِ



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی



عناوين حرف الغين

٤٦٤ - الغاية

٤٦٥ - مفهوم الغاية

٤٦٦ - الغاية داخلية في المعنى أو خارجة ؟

٤٦٧ - غير المستقلات العقلية



مركز بحوث ودراسات العلوم الإسلامية

﴿ حرف الزين ﴾

وبهذا يكون معنى هذه الجملة هو ان الحد الأخير للموضوع الذي تعلق به الأمر بالشرب هو المثالة .

وقد ترجع الغاية الى متعلق الحكم كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا الْنِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٢)، فإن الغاية وهي مدخول حتى راجعة الى متعلق النهي وهو «المقاربة»، فيكون معنى الآية الشريفة ان منتهى ما هو منهي عنه - أي مقاربة النساء - هو الطهر .

وقد ترجع الغاية الى الحكم كما في قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(٣)، فإن الغاية في الرواية الشريفة راجعة الى الحكم وهو الإطلاق والإباحة .

وقد ترجع الى الحكم المستفاد من

٤٦٤ - الغاية

المراد من الغاية كما ذكر اللغويون هو «المدى» بمعنى الأمد الأعم من الزماني والمكاني أو قل الغاية هي المنتهى، وبحسب التعريف المدرسي ان الغاية هي التي تقع بعد احدى أدوات الغاية مثل «الى، حتى» .

فالغاية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) هي «الليل»، والغاية في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ﴾ هو «التبين». ثم ان الغاية قد ترجع الى موضوع الحكم كما لو قيل: «اشرب ماء الكأس حتى المثالة»، فالغاية وهي مدخول «حتى» راجعة الى موضوع الأمر بالشرب وهو «ماء الكأس»،

المغني هو شمول حكم المغني للغاية، كما ان المقصود من خروج الغاية عن المغني هو انتفاء حكم المغني عن الغاية، فلو قيل «اشرب ماء الكأس حتى الثمالة» فهل ان الثمالة والتي هي الغاية مشمولة لحكم المغني، أي هل يلزم شرب الثمالة كما يلزم شرب الماء قبل حد الثمالة أو ان الحكم يلزم الشرب ينتهي عند بلوغ حد الثمالة فتكون الثمالة غير مشمولة للأمر، وهذا هو معنى خروج الغاية عن حكم المغني.

وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك، وذكرت في المقام أربعة أقوال:

الأول: هو دخول الغاية في حكم المغني مطلقاً.

الثاني: عدم دخول الغاية في حكم المغني مطلقاً.

الثالث: هو التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغني وبين ما إذا لم تكن كذلك، فلو كانت الغاية من جنس المغني فإن الغاية حينئذ داخله في حكم المغني وإذا لم تكن كذلك فإن

الهيئة كصيغة الأمر أو النهي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَجْلَهُ﴾^(١)، فإن الغاية راجعة الى الحكم المستفاد من صيغة النهي، فيكون مفاد الآية الشريفة هو ان حرمة حلق الرأس تنتهي عند بلوغ الهدى مجله.

٤٦٥ - مفهوم الغاية

راجعته تحت عنوان «مفهوم الغاية» في باب الميم.

٤٦٦ - الغاية داخله في

المغني أو خارجه؟

المراد من المغني هو مرجع الغاية أي المحدد مداه بالغاية، فلو كانت الغاية راجعة الى الموضوع، فالموضوع هو المغني وهكذا لو كانت الغاية راجعة الى المتعلق دون الحكم، إذ النزاع غير متصور في مورده.

والمقصود من دخول الغاية في

الليل ليس داخلاً في حكم المغيثي .
 هذا هو حاصل الأقوال الأربعة ،
 وقد نسب السيّد الخوئي الى المحقق
 النائيني رحمته الله الميل الى القول الرابع إلا
 أنّ ذلك ينافي ما هو مذكور في
 تقارير بحثه « فوائد الاصول » فإنّه
 قال : « إنّ ظهور الأداة في الدخول أو
 الخروج أو التفصيل دعوى بلا
 برهان » ثمّ أفاد أنّه لا بدّ من الرجوع
 الى الأصل العملي عند عدم قيام
 القرينة الخاصّة على الدخول أو
 الخروج .

واستدلّ للقول الاول بأنّ الغاية
 تعني النهاية وإذا كان كذلك فهي
 داخلة في حكم المغيثي ، فكما أنّ الحدّ
 الابتدائي مشمول لحكم المغيثي
 فكذلك الحدّ النهائي والذي هو الغاية .
 وبتعبير آخر : إنّ الغاية هي الجزء
 الأخير من المغيثي ، والجزء الأخير
 كالجزء الأوّل داخل في حدود المغيثي .
 وذهب السيّد الخوئي رحمته الله الى القول
 الثاني واستدلّ له بدعوى أنّ هذا القول
 هو المناسب لما هو المتفاهم العرفي إلاّ

الغاية تكون خارجة عن حكم
 المغيثي .

مثلاً : قوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا
 وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ^(٥) ،
 فإنّه لما كان المرفق من جنس اليد فإنّ
 الغاية « المرفق » داخلة في حكم المغيثي
 « اليد » ، ومن هنا يجب غسل المرفق
 كما يجب غسل اليد .

وهذا بخلاف ما لو قيل « كلّ اللحم
 حتى العظم » فإنّ الغاية « العظم »
 خارجة عن حكم المغيثي « اللحم » ،
 فلا يجب أكل العظم لكونه من غير
 جنس اللحم .

الرابع : التفصيل بين مدخول
 « حتى » ومدخول « الى » ، فإذا كانت
 الغاية مدخولة حتى فإنّها داخلة في
 حكم المغيثي ، وأمّا إذا كانت الغاية
 مدخولة لكلمة « الى » فإنّ الغاية
 تكون خارجة عن حكم المغيثي .

فلو قيل « لا تشرب الخمر حتى
 النبيذ » فإنّ النبيذ يكون داخلاً في
 حكم الخمر وهو الحرمة ، وأمّا قوله
 تعالى : ﴿ أَتَيْتُمُ الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ فإنّ

مع قيام القرينة على المخلاف .

٤٦٧ - غير المستقلات العقلية

وهي القضايا المدركة بالعقل وتكون صلاحيتها لأن يستنبط منها حكم شرعي منوطاً بانضمام مقدمة شرعية إليها، وهذا هو منشأ التعبير عنها بغير المستقلات، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «المستقلات العقلية» و «الإلتزامات العقلية».

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

هوامش حرف الغين

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) الوسائل: باب ١٢ من أبواب صفات

القاضي الحديث ٦٧.

(٤) سورة البقرة: ١٩٦.

(٥) سورة المائدة: ٦.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إلكترونية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ أَلْفَاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الفاء

٤٦٨ - فتح الذرايع

٤٦٩ - فحوى الخطاب

٤٧٠ - الفرد المررد



مركز تحقيقات و کتب پوز اسلامي

﴿ حرف الفاء ﴾

٤٦٨ - فتح الذرايع

الذريعة هي الوسيلة التي يتوسل بها للوصول إلى الغرض، والمراد من فتح الذرايع هو إيجاب الوسيلة التي يتوسل بها لامتنال الوجوب، وجعل الإستحباب لها لو كان المراد التوسل بها لامتنال المستحب، وأما لو كان حكم الفعل هو الإباحة ففتح الذرايع معناه إباحة الوسيلة التي يتوسل بها لما هو مباح.

فالوسيلة تأخذ حكم ذبها من الوجوب والإستحباب والإباحة إلا أنّ ذب الوسيلة إذا كان محرماً يكون تحريم الوسيلة من سدّ الذرايع لا من فتحها، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «سدّ الذرايع».

وهذا الإصطلاح غير مستعمل في اصول الإمامية، وما هو مستعمل عندهم هو المقدمة، فتارة تكون مقدمة للحرام وأخرى مقدمة للواجب، وقد تكون مقدمة للمستحب والمكروه والمباح.

على أنّ دعوى أنّ الوسيلة تأخذ حكم ذب الوسيلة مطلقاً ليس مقبولاً عند الإمامية، نعم لا يمكن أن يكون ذو الوسيلة محرماً ووسيلته المنحصرة واجبة أو يكون ذو الوسيلة واجباً والوسيلة المنحصرة لتحصيله محرّمة، ولو كان كذلك فإنّ المسألة تكون من صغريات باب التراحم، فلو كان الوجوب أهمّ ملاكاً فإنّ فعلية الحرمة الثابتة لذي الوسيلة أو للوسيلة منتفية، وأما لو كانت الحرمة أهمّ

ملاكاً فإنَّ فعلية الوجوب لذي
الوسيلة أو للوسيلة هي التي تكون
منتفية .

وسوف نتعرض لذلك بشيء من
التفصيل في بحث المقدمات ان شاء الله
تعالى .

٤٦٩ - فحوى الخطاب

وهو تعبير آخر عن مفهوم
الموافقة ، وقيل انَّ منشأ التعبير عنه
بالفحوى هو انَّ انفهامه من مدلول
الخطاب يكون قطعياً ، وقد أوضحناه
بنحو التفصيل تحت عنوان « مفهوم
الموافقة » .

٤٧٠ - الفرد المردد

قد شرحنا المراد منه تحت عنوان
« استصحاب الفرد المردد » .

حَرْفُ الْقَافِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف القاف

- ٤٧١ - القاطع والمانع
٤٧٢ - قبح العقاب بلا بيان
٤٧٣ - القبح الفعلي والقبح الفاعلي
٤٧٤ - القدر المتيقن في مقام التخاطب
٤٧٥ - القدرة التكوينية بالمعنى الأعم
٤٧٦ - القدرة العقلية والشرعية
٤٧٧ - قرينة الحكمة
٤٧٨ - القرينة اللبية
٤٧٩ - القرينة المتصلة
٤٨٠ - القرينة المنفصلة
٤٨١ - القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية
٤٨٢ - القطع
٤٨٣ - القطع الشخصي
٤٨٤ - القطع الطريقي
٤٨٥ - قطع القطاع
٤٨٦ - القطع من الصفات الحقيقية ذات
الإضافة
٤٨٧ - القطع الموضوعي
- ٤٨٨ - القطع الموضوعي الصفتي
٤٨٩ - القطع الموضوعي الطريقي
٤٩٠ - القطع النوعي
٤٩١ - القول بعدم الفصل
٤٩٢ - قول اللغوي
٤٩٣ - القياس الأصولي
٤٩٤ - قياس مستنبط العلة
٤٩٥ - قياس منصوص العلة
٤٩٦ - قيام الاصول مقام القطع
٤٩٧ - قيام الأمانة مقام القطع الطريقي
٤٩٨ - قيام الأمانة مقام القطع
الموضوعي الصفتي
٤٩٩ - قيام الأمانة مقام القطع
الموضوعي الطريقي

﴿ حرف القاف ﴾

وفي مقابل ذلك قد لا يكون للهيئة
الاتصالية دخل في ترتب الأثر المنتظر
من وجود المركب وإن واجدية المركب
للملاك واقتضائه لترتب الأثر لا يناط
بأكثر من وجود أجزاء المركب الأعم
من الأجزاء الخارجية والتحليلية .

وباتضح هذه المقدمة نقول: إن
القاطع لا يتصور إلا في المركبات ذات
الهيئة الإتصالية، وذلك لأن المراد من
القاطع هو ما يوجب إزالة الهيئة
الإتصالية والحيلولة دون وجود الجزء
الصوري للمركب .

وهذا وإن كان واضحاً في المركبات
الخارجية إلا أن ثبوته في المركبات
الإعتبارية يحتاج الى دليل إثباتي،
بمعنى أن الأمر بالمركب واعتباره على
عهدة المكلف لا يساوق اعتبار الهيئة

٤٧١ - القاطع والمانع

تنقسم المركبات الأعم من
الخارجية والإعتبارية الى قسمين،
فتارة تكون للمركب هيئة اتصالية
وتارة لا تكون له هيئة اتصالية، بمعنى
أن المركبات لا تكون مقتضية للأثر
المنتظر من وجودها إلا حين ايجادها
على هيئة وصورة متصلة، فع اتفاق
ايجاد المركب بتمام أجزائه على غير
تلك الصورة الإتصالية لا يكون الأثر
المنتظر منه مترتباً، ومن هنا يعبر عن
الهيئة الدخيلة في واجدية المركب
للملاك واقتضائه لترتب الأثر يعبر
عنها بالجزء الصوري، وهذا ما يعني
أن عدم تحصيله أو حصوله يساوق
عدم وجود المركب التام .

الإتصالية للمركب .

وكيف كان فالتعبير بالقاطع لا يُستعمل في كلمات الفقهاء إلا في خصوص الصلاة، وذلك لاستظهار بعضهم اعتبار الهيئة الإتصالية في صحتها فيطلقون عنوان القاطع على كل ما يوجب فساد الصلاة إذا كان إيجابه للفساد مطلقاً، أي سواء اتفق وقوعه حال الإشتغال بجزء من أجزاء الصلاة أو كان وقوعه في الأكوام المتخللة بين الأجزاء، وذلك مثل الحدث والإستدبار فإن وقوعها أثناء الصلاة موجب لفسادها مطلقاً حتى لو اتفق وقوعها أثناء الهوي للسجود والذي هو ليس من أجزاء الواجب .
وأما المانع فهو ما يكون مانعاً عن صحة الصلاة لو اتفق وقوعه حين الإشتغال بأحد أجزاء الصلاة، وذلك مثل لبس الذهب أو الحرير للرجل حين الإشتغال بالركوع أو السجود، أما لو اتفق ذلك حين عدم الإشتغال بواحد من أجزاء الصلاة فإنه لا يضر بصحة الصلاة .

٤٧٢ - قبح العقاب بلا بيان

قاعدة قبح العقاب بلا بيان من القواعد العقلية المدركة بواسطة العقل العملي، وهي مستند المشهور في البناء على جريان البراءة العقلية، وقد ذكر السيد الصدر رحمته أن هذه القاعدة تشكل أحد الركنين الأساسيين للدليل العقلي في الفكر الأصولي، والركن الثاني هو حجية القطع الناشئ عما يدركه العقل من حسن العقاب مع البيان، وهي قاعدة عقلية مضافة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وكيف كان فلم تكن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مطروحة بالمستوى الذي هي عليه الآن من النضوج والتبلور بل أنها كانت تتجه اتجاهاً لغوياً حتى بعد أن عرضها الوحيد البهبهاني رحمته كما أفاد السيد الصدر رحمته، فقد كان صاحب الحاشية على المعالم وشريف العلماء رحمته بل وحتى الشيخ الانصاري رحمته في بعض كلماته كانوا يعالجون القاعدة على أساس لغوي،

على المعالم وغيرهم ﷺ ذكروا منبهاً على صحة هذه الدعوى، وحاصله: ان الرجوع الى ما عليه الأعراف العقلانية يؤكد صحة هذه الدعوى، فإن الملاحظ من سيرتهم وما هو المركز في جبلتهم فيما تقتضيه العلاقة بين الموالى والعبيد العرفيين هو عدم استحقاق الموالى للطاعة في موارد عدم علم العبد بأوامر أسيادهم، فلو لم يمثل العبد أوامر سيده بسبب الجهل بها فإنه ليس للسيّد مُسائلته عن عدم الإمتثال، فلو سأله فاعتذر العبد عن عدم الإمتثال بعدم العلم فأجابه السيّد بأنه كان عليك الإحتياط لكان للعبد أن يقول لم أكن أعلم بما يجابك الإحتياط، وحينئذ تنقطع حجة السيّد، ممّا يُعبر عن عدم استحقاق السيّد للطاعة في حالات جهل العبد بالتكليف، وحينئذ تكون معاقبته لعبده ممارسة بغير حق وهو الظلم القبيح، هذا ما يُدرکه العقلاء ويعبرون عنه بقبح العقاب بلا بيان.

ثم انّ المحقق النائيني ﷺ برهن على

وقد تحدّثنا عن القاعدة ومراحل تطورها تحت عنوان «البراءة العقلية». وما يهّمنا في المقام هو بيان المراد من القاعدة وما هو منشأ الإلتزام بها. أمّا ما هو المراد من القاعدة فهو عبارة عن دعوى إدراك العقل لمحدودية حقّ الطاعة للمولى جلّ وعلا وأنها لا تتسع لحالات عدم العلم بالتكليف، ومنشأ إدراك العقل لذلك هو ما يُدرکه من قبح الإدانة والمؤاخذه على عدم امتثال العبد لتكليف غير معلوم ممّا يُعبر عن أنّ حدود حقّ الطاعة للمولى تُخصّص بموارد العلم بالتكليف.

فالبيان هو العلم، والإدانة والمؤاخذه عند عدمه ممّا يستقل العقل بقبحه، ومن هنا يكون المكلف في سعة من جهة التكليف الواقعي غير المعلوم، وهذا هو معنى البراءة العقلية.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري ﷺ وكذلك بعض من سبقه كشریف العلماء ﷺ وهكذا صاحب الحاشية

المحرك للإنبعاث أو الإنزجار إنما هو العلم وليس الوجود الواقعي، وإذا كان كذلك فالتكليف لما كان مجهولاً فلا شيء يقتضي التحرك والإنبعاث نحو أمثاله.

وبتعبير آخر: امتثال التكليف لما كان من الأفعال الاختيارية فهذا ما يقتضي نشوؤه عن الإرادة، ومن الواضح تقوُّم الإرادة بالعلم، فع افتراض عدم العلم لا يكون ثمَّ محرك وإرادة نحو امتثال التكليف، وحينئذٍ تكون إدانته على ترك امتثال التكليف إدانة على ترك تكليف لم يكن ما يقتضي التحرك عنه وهو قبيح.

٤٧٣ - القبح الفعلي والقبح الفاعلي

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن قبح التجري قبح فاعلي لا قبح فعلي، وللفرق بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي عدة احتمالات:

الإحتمال الأول: أن الفعل إذا قبيحاً في نفسه وبعنوانه الأولي فقبحه

صوابية هذه القاعدة بما حاصله: أن التكليف الإلزامي ما دام مجهولاً لا مقتضي للإنبعاث نحو أمثاله، إذ الباعث نحو امتثال التكليف إنما هو التكليف بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي، بمعنى أن وجود التكليف في نفس الأمر والواقع لا يقتضي التحريك والبعث نحو أمثاله، والذي يقتضي ذلك إنما هو العلم بالتكليف، كما هو شأن سائر المنجزات العقلانية مثل الأخطار، فإنها إنما توجب التحفظ عن الوقوع فيها إذا كانت معلومة، أما لو كان الخطر موجوداً إلا أنه غير معلوم فإنه لا يكون ثمَّ مقتضى للفرار منه والتحفظ عن الوقوع فيه بل قد يقع في الخطر عن محض اختيار بتوهم صلاحه وفائدته، وهذا ما يكشف عن أن الوجود الواقعي للخطر ليس موجباً للتحفظ عنه وإنما الموجب لذلك هو العلم به، ولهذا تجد الإنسان العاقل واقفاً لا يُحرك ساكناً والذئب من ورائه وما ذلك إلا لعدم علمه بوجوده، وذلك ما يُعبر عن أن

فعلي، ويمكن التمثيل له بسفك دم المؤمن بغير حق، فإن قبح هذا الفعل غير مرتبط بقصد الفاعل بل هو بنفسه وبعنوانه الأولي قبيح، ولهذا يمكن التعبير عن هذا القبح بالقبح الفعلي.

وأما القبح الفاعلي فهو صدور الفعل ممن يعتقد قبحه، فالمتصف بالقبح هو الفعل أيضاً ولكن لا بعنوانه الأولي فقد يكون الفعل بعنوانه الأولي ليس قبيحاً ولكن باعتبار أنه صدر ممن يعتقد قبحه أو جب ذلك ان يتصف الفعل بالقبح الفاعلي.

فالقبح الفعلي والقبح الفاعلي كلاهما وصفان للفعل إلا أن الأول وصف للفعل بعنوانه الأولي والثاني وصف للفعل بعنوانه الثانوي، وبهذا يتضح أن القبح الفاعلي قد يجتمع مع القبح الفعلي وقد يفترق عنه، فلو كان الفعل قبيحاً في نفسه وكان صدوره من الفاعل باعتقاد قبحه فإن الفعل حينئذ يكون قبيحاً بالقبح الفعلي والقبح الفاعلي، وقد لا يكون الفعل بعنوانه الأولي قبيحاً إلا أنه صدر ممن يعتقد

قبحه فإن ذلك يوجب اتصاف الفعل بعنوانه الثانوي بالقبح الفاعلي.

ومثاله: مالم أقدم شخص على قتل رجل باعتقاد أنه محقون الدم فاتفق ان كان الرجل مهدور الدم، فإن القتل ليس قبيحاً بالقبح الفعلي إلا أنه قبيح بالقبح الفاعلي.

الإحتمال الثاني: ان المتصف بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح واقعاً، وأما المتصف بالقبح الفاعلي فهو النسبة الواقعة بين الفعل والفاعل المعتقد بقبح الفعل، والفرق بين هذا الإحتمال والإحتمال الأول هو ان القبح الفاعلي هنا ليس وصفاً للفعل وإنما هو وصف للنسبة الصدورية بخلاف الإحتمال الأول فإن القبح الفاعلي وصف للفعل بعنوانه الثانوي.

وبتعبير آخر: ان الفعل عندما يصدر عن الشخص باعتقاد أنه قبيح فإن ذلك لا يستوجب اتصاف الفعل بالقبح وإنما الذي يتصف بالقبح هو النسبة الصدورية المنتزعة عن قيام الفعل بالفاعل، فإذا أمكن الإشارة إلى

بنفس الفاعل .

الإحتمال الرابع : انَّ المتَّصف
بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح
واقعاً ، وأمَّا المتَّصف بالقبح الفاعلي
فهو الفعل أيضاً ولكن بعنوان صدوره
عن شخصيَّة ذات هويَّة معيَّنة
تستوجب اكتساب الفعل الصادر عنها
صفة القبح ، فاتَّصاف الفعل بالقبح
الفاعلي لا يتَّصل بقصد الفاعل كما هو
في الإحتمال الاول بل يتَّصل بالسمة
التي عليها الفاعل بقطع النظر عن
قصده .

ويمكن التمثيل له بالأكل في
الطرقات بمراي من الناس فإنَّه ليس
قبيحاً ذاتاً كما انَّ صدوره من سوقة
الناس ليس قبيحاً أيضاً إلا انَّ صدوره
من العالم الوجيه قبيح ، وقبح هذا
الفعل لا يتَّصل بغرض الفاعل بل
يتَّصل بشخصه وعنوانه .

هذه هي المحتملات المذكورة للفرق
بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي ،
والإحتمال الاول هو المستظهر من
عبائر المحقِّق النائيني رحمته في الفوائد ،

هذه النسبة فإنَّه يمكن وصفها بالقبح
الفاعلي كما نصف العليَّة بالإنحصاريَّة
وعدم الإنحصاريَّة رغم أنَّه لا وجود
لها والموجود خارجاً أمَّا هو منشأ
انتزاعها .

الإحتمال الثالث : انَّ المتَّصف
بالقبح الفعلي هو ذات الفعل القبيح
واقعاً ، وأمَّا المتَّصف بالقبح الفاعلي
فهو سريرة العبد ، فالقبح إذا وقع
وصفاً للسريرة يُعبَّر عنه بالقبح
الفاعلي .

وبيان ذلك : انَّ واقع الفعل لا
ينقلب عمَّا هو عليه ، فإذا لم يكن قبيحاً
واقعاً فإنَّه لا يتَّصف بالقبح بمجرد انَّ
صدوره عن المكلف كان باعتقاد
قبحه ، وأمَّا الذي يتَّصف بالقبح هو ما
يكشف عنه صدور الفعل - في هذه
الحالة - وهو خبث السريرة ، فإنَّ
صدور الفعل باعتقاد قبحه يكشف
عن خبث سريرة الفاعل ، فالمنكشف
وهو خبث السريرة هو المتَّصف بالقبح
الفاعلي ، والمصحح لوصف السريرة
الخبیثة بالقبح الفاعلي هو قيامها

إرادة المتكلم لهذا المقدار دون غيره .
والقدر المتيقن تارة يستفاد من
خارج الخطاب، أي لعوامل
ومبررات لا ترتبط بالخطاب الصادر
عن المتكلم بل إن الحصص المتيقنة من
الخارج لو لوحظت من جهة ما
تقتضيه الضوابط الدلالية للخطاب
لكانت متساوية مع الحصص الأخرى
من حيث دلالة الخطاب عليها.

ومثال ذلك ما لو قال المولى «أعتق
رقبة» فإن القدر المتيقن من الرقبة
المأمور بعقتها هي الرقبة المؤمنة
المتصفة بالصلاح والعلم إلا أن ذلك
ليس مستفاداً من الخطاب وإنما هو
مستفاد من أن هذه الصفات تقتضي
شرعاً وعقلاً ترجيح المشتل
عليها وإلا فهذه الحصص كسائر
الحصص الأخرى من جهة ما تقتضيه
الدلالة اللغوية والعرفية للفظ الرقبة .
وهذا النحو من القدر المتيقن ليس
هو المقصود من كلام صاحب
الكفاية رحمته، إذ لا يخلو عنوان من قدر
متيقن مستفاد من الخارج، فلو كان

والثالث هو المستظهر من تقريرات
السيد الخوئي رحمته، والاحتمال الثاني
ذهب إليه السيد الصدر رحمته، وأما
الإحتمال الرابع فقد ذكر السيد
الصدر رحمته بأنه معقول ثبوتاً .

٤٧٤ - القدر المتيقن في مقام التخاطب

ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى أنه لا
ينعقد الإطلاق لاسم الجنس لو كان
ثمة قدر متيقن مستفاد من مقام
التخاطب، ومن هنا يكون عدم وجود
قدر متيقن في مقام التخاطب من
مقدمات الحكمة التي لا ينعقد لاسم
الجنس ظهور في الإطلاق إلا مع
توفرها .

والمراد من القدر المتيقن في مقام
التخاطب يتضح بهذا البيان: أن القدر
المتيقن معناه المقدار المقطوع إرادته
للمتكلم، بمعنى أن لا نحتمل إرادة
المتكلم لغيره مع كونه غير مراد له وأن
كان العكس محتملاً، بمعنى أن نحتمل

هذا القدر المتيقن مانعاً عن انعقاد الإطلاق لكان معنى ذلك عدم انعقاد إطلاق أصلاً، والعمدة أن العرف لا يرى مثل هذا القدر المتيقن مانعاً عن انعقاد الإطلاق لإسم الجنس لو تمت مقدمات الحكمة.

والنحو الثاني من القدر المتيقن هو ما تتم استفادته من مقام التخاطب، بمعنى أن يكون التخاطب الواقع بين المتكلم والمتلقي يقتضي إرادة المتكلم جزماً لحصص معينة مع بقاء احتمال إرادة المتكلم لسائر حصص اسم الجنس المستعمل في الخطاب.

وبتعبير آخر: لو كان الخطاب مشتملاً على بعض الخصوصيات المقتضية عرفاً لإرادة بعض أفراد اسم الجنس جزماً لكان ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق وإن كان لا ينعقد مع هذا الفرض ظهور في إرادة التقييد وإلا لم تفرق هذه المقدمة عن المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة بحسب ترتيب صاحب الكفاية رحمته والتي هي عدم وجود قرينة متصلة

على التقييد.

وهذا يتضح أن منشأ عدم انعقاد الظهور في الإطلاق عند وجود قدر متيقن في مقام التخاطب هو احتمال الكلام على ما يصلح للقرينية وهو مانع عن انعقاد الظهور، إذ من المحتمل قوياً اعتماد المتكلم على ذلك لبيان مراده الجدّي، ومن هنا لا يمكن استظهار إرادته الجدّية للإطلاق بعد أن كان الكلام مكتنفاً بما يصلح للقرينية على التقييد.

وبيان آخر: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان هو تمام المراد الجدّي للمتكلم دون غيره لكان قد بيّنه، لأن المفترض أن المتلقي استفاد إرادة المتكلم لهذا المقدار من نفس الخطاب، نعم لو كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بالإضافة إلى أنه في مقام بيان أن ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر المتيقن في مقام التخاطب غير كافٍ للتعبير عن أن القدر المتيقن هو تمام مراده، وبذلك ينعقد الظهور في الإطلاق لكلامه، إذ أنه لو كان في مقام

هذا ولم يقبل مشهور المحققين بدعوى المحقق صاحب الكفاية عليه السلام وأن عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب من مقدمات الحكمة .

٤٧٥ - القدرة التكوينية بالمعنى الأعم

ويتضح المراد منها بهذا البيان : وهو أن كل تكليف فهو مشروط بالقدرة التكوينية على متعلقه ، إذ يستحيل أن يكلف المولى جلّ وعلا عبده بما لا يقدر على أدائه ، فلو كان المكلف قادراً تكوينياً على متعلق التكليف فهل أن هذا المقدار كافٍ في تصحيح جعل المولى ذلك التكليف على عبده أو لا ؟ .

من الواضح أن ذلك وحده غير كافٍ لتصحيح جعل التكليف على العبد بل لا بد من أن لا يكون ذلك التكليف مزاحماً بتكليف آخر يعجز المكلف عن الجمع بينهما وإن كان قادراً تكوينياً على امتثال كل واحد

بيان أن ما يذكره هو تمام مراده فهذا معناه أنه عندما لا يذكر القيد في كلامه فهو غير مريد له وإلا لكان مخلاً بغرضه ، وهذا ما يبرر انعقاد الإطلاق لكلامه .

ومثال ذلك : لو سأل رجل الامام عليه السلام عن الصلاة في جلد السنجاب فأجابه الإمام عليه السلام عن ذلك بقوله : لا تصل في جلد الحيوان المحرم ، فإن القدر المتيقن من الحيوان المحرم المستفاد من الخطاب هو السنجاب ، فإن الامام عليه السلام لو كان غرضه هو القدر المتيقن وهو السنجاب لكان قد حقق غرضه ، إذ المفترض أن السائل فهم أن السنجاب مراد قطعاً من قوله : لا تصل في جلد الحيوان المحرم ، نعم لو كان الامام عليه السلام بصدد بيان تمام مراده وأن ما يذكره هو تمام مراده لكان القدر غير مانع عن انعقاد الظهور في إرادة مطلق الحيوان المحرم ، إذ لو كان هو مراده لكان قد أخل بغرضه بعد أن لم يذكر أنه تمام مراده ، وهذا ما يُعبر عن أن تمام مراده هو مطلق الحيوان المحرم .

منها بقطع النظر عن الآخر، فالقدرة التكوينية على أداء كل واحد من التكليفين لا تصحح التكليف بالجمع بين التكليفين.

فلو افترضنا أن المكلف قادر على أداء الصلاة تكويناً كما أنه قادر على انقاز الغريق تكويناً إلا أنه كان عاجزاً عن امتثال كلا التكليفين، فهنا يستحيل تكليفه بالصلاة بنحو مطلق وتكليفه بالإنقاذ بنحو مطلق، بمعنى تكليفه بالصلاة مع فعلية تكليفه بالإنقاذ، وكذلك العكس، وذلك لاستلزامه التكليف بالجمع والمفترض أنه عاجز عن الجمع بين امتثال كلا التكليفين.

ومن هنا يتنقح أن كل تكليف فهو مشروط بالقدرة على امتثال متعلقه تكويناً كما هو مشروط بعدم وجود تكليف فعلي مضاد، ومجموع هذين الشرطين يُعبّر عنها بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم. فالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم تعني القدرة على متعلق التكليف مع عدم ما يزاومه من

تكاليف أخرى بالغة مرحلة الفعلية. ثم إن القيد الثاني له صياغتان: الصياغة الأولى: هو أن لا يكون التكليف مزاحماً بتكليف آخر، بمعنى أن لا يكون المكلف مأموراً بتكليف آخر مضاد.

الصياغة الثانية: هو أن لا يكون المكلف مشغولاً بامتنال تكليف آخر مضاد.

والثمة التي تظهر من الفرق بين الصياغتين واضحة، فبناء على الصياغة الأولى يكون التكليف مشروطاً - بالإضافة إلى القدرة التكوينية - مشروطاً بعدم وجود تكليف فعلي أصلاً سواء كان المكلف بانياً على امتثاله أو لم يكن بانياً على امتثاله، فالمعتبر في صحة التكليف بفعل هو أن لا يكون ثمة تكليف فعلي بشيء آخر مضاد.

وأما بناء على الصياغة الثانية فالتكليف ليس مشروطاً بعدم وجود تكليف فعلي آخر مضاد وإنما هو مشروط بعدم تصدّي المكلف لامتنال

بالقدرة إذ من الممكن جداً أن يكون الفعل واجداً للمصلحة أو المفسدة ومع ذلك لا يكون مقدوراً، كما أنه من الممكن أن يكون الفعل محبوباً أو مبغوضاً للمولى رغم عدم قدرة المكلف على تحصيله أو تركه كما أنه من الممكن أن لا يكون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة ما لم يكن مقدوراً.

بمعنى أن القدرة واقعاً شرط في توفر الفعل على المصلحة أو المفسدة وهكذا الكلام في المحبوبة والمبغوضة، فقد تكون محبوبة الفعل للمولى منوطة بقدرة المكلف على تحصيل الفعل، فإذا ما كان الفعل غير مقدور للمكلف فإنه لا يكون محبوباً للمولى.

ويمكن التمثيل للفرض الأول بالصلاة وقتل النفس المحترمة، فإن مصلحة الصلاة ومحبتها وكذلك مفسدة قتل النفس المحترمة ومبغوضيته غير منوط بالقدرة على فعل الأول وترك الثاني، فسواء كان المكلف قادراً على فعل الأول وترك

تكليف آخر، أما لو كان بانياً على المعصية فلا مانع من تكليفه بتكليف آخر مضاد.

وقد تبين المحقق صاحب الكفاية ❦ الصياغة الأولى، وفي مقابل ذلك ذهب جمع من الأعلام إلى الصياغة الثانية.

* * *

٤٧٦ - القدرة العقلية والشرعية

تطلق القدرة العقلية والقدرة الشرعية على أكثر من معنى: المعنى الأول: وبيانه منوط بتقديم مقدّمة: وهي أنه لا ريب في إدراك العقل لقبح الإذانة والمواخذة على ترك التكليف غير المقدور تكويناً، كما لا ريب في استحالة جعل التكليف واعتباره بداعي البعث والتحريك نحو المكلف به إذا كان متعلق التكليف غير مقدور للمكلف.

وأما مبادئ التكليف - والتي هي المصلحة والمفسدة والمحبوبة والمبغوضة - فوجودها غير منوط

ويُعبّر عن القدرة التي يكون التكليف منوطاً بها بالقدرة العقلية .

وذلك لأنه لا منشأ لاشتراط التكليف بالقدرة حينئذٍ إلا ما يُدرکه العقل من استحالة التكليف بغير المقدور، إذ أننا افترضنا أن الملاك والإرادة مطلقان وغير منوطين بالقدرة، فمنشأ اشتراط القدرة لا يكون من جهة عدم المقتضي للتكليف بل المقتضي - وهو الملاك والإرادة - موجود، غايته أن التكليف غير مقدور، ومن هنا لا منشأ لاشتراط القدرة سوى ما يُدرکه العقل من استحالة التكليف بغير المقدور .

وأما الفرض الثاني : والذي افترضنا فيه أن مبادئ التكليف لا وجود لها في ظرف عدم القدرة، فاشتراط التكليف بالقدرة يكون شرعياً، ويُعبّر عن القدرة التي يكون التكليف منوطاً بها يُعبّر عنها بالقدرة الشرعية .

وذلك لأن هذا الفرض معناه - كما ذكرنا - أن لا مقتضي للتكليف في

الثاني أو لم يكن قادراً على ذلك فإن الصلاة تظل محتفظة بالمصلحة والمجوبية ويبقى قتل النفس المحترمة على ما هو عليه من مفسدة ومبغوضية .

كما يمكن التمثيل للفرض الثاني - احتمالاً - برد السلام وأكل الميتة، فإن الأول إنما يكون ذا مصلحة ومحجوباً لو كان مقدوراً على تحصيله، أما مع عدم القدرة فلا مقتضي للمصلحة والمجوبية، وهكذا الكلام في الثاني فإنه إنما يكون ذا مفسدة ومبغوضاً لو كان مقدوراً أما مع عدم القدرة على تركه فإنه لا مقتضي لاشتماله على المفسدة والمبغوضية .

وباتّضح هذه المقدمة نقول :

أما الفرض الأول : والذي افترضنا فيه أن مبادئ التكليف مطلقة من حيث القدرة وعدمها، بمعنى أن مبادئ التكليف غير منوطة بالقدرة على متعلقها بل هي ثابتة حتى في ظرف عدم القدرة، في هذا الفرض يكون اشتراط التكليف بالقدرة عقلياً،

الخطاب الشرعي، وأما القدرة التي لا تكون دخيلة في ترتب الملاك بل إن الملاك يكون ثابتاً حتى مع عدمها فهذه قدرة شرعية.

المعنى الثاني: ويتضح بهذه المقدمة وهي أن كل تكليف فهو مشروط بالقدرة التكوينية، وهذا ما يستقل العقل بإدراكه، فلو اتفق أن كان التكليف مشروطاً أيضاً بعدم وجود مانع شرعي، بمعنى اشتراطه بعدم وجود تكليف آخر مضاد له فإن هذا التكليف يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية، أما لو كان التكليف مطلقاً من هذه الجهة، بمعنى أنه وإن كان مشروطاً بالقدرة التكوينية إلا أنه ليس مشروطاً بعدم وجود تكليف آخر مضاد له فإن هذا التكليف يكون حينئذ مشروطاً بالقدرة العقلية.

ومثال الفرض الأول وجوب الوفاء بالشرط فإنه مشروط بالقدرة التكوينية على الوفاء ومشروط بشرط آخر وهو أن لا يكون الوفاء بالشرط مزاحماً بتكليف آخر، ومن

ظرف عدم القدرة، لا أن مقتضى التكليف موجود إلا أن المانع عنه هو الإستحالة العقلية كما في الفرض الأول، ومن هنا اصطلح على هذه القدرة بالقدرة الشرعية.

والمحصل مما ذكرناه أن المراد من القدرة العقلية هي القدرة المأخوذة في التكليف الواجد لمبادئه مطلقاً، وأما القدرة الشرعية فهي القدرة المأخوذة في التكليف الذي تكون مبادئه مختصة بحال القدرة.

فتميز القدرة العقلية عن الشرعية يكون بملاحظة التكليف من حيث مبادئه، فإن كانت مبادئه مطلقة فالقدرة المعتبرة في مورده عقلية وإن كانت مبادئه مختصة بحال القدرة فالقدرة المعتبرة في مورده شرعية.

وبتعبير آخر: إن القدرة التي يكون لها دخل في ترتب الملاك والإرادة بحيث لا يكون ثمة ملاك وإرادة للتكليف لولا وجودها فهذه قدرة شرعية، وذلك يستكشف - كما أفاد المحقق النائيني رحمته من أخذ القدرة في

خارجان عما هو الموضوع له اسم الجنس كما هو المعروف بين الأصوليين بعد سلطان العلماء رحمتهما.

وكيف كان فقد ذكر لقرينة الحكمة مجموعة من المقدمات متى ما توفرت عرفنا أن المتكلم أراد الإطلاق من اسم الجنس، ومتى ما اختلت بعض هذه المقدمات لا يكون استظهار إرادة الإطلاق من اسم الجنس ممكناً.

المقدمة الأولى: هي إحراز أن لا يكون ثمة مانع يمنع المتكلم عن بيان تمام مراده من تقيّة أو نحوها، إذ لو كان ثمة مانع لكان من المحتمل إرادة التقييد إلا أنه لم يتمكّن من بيانه بسبب وجود المانع.

المقدمة الثانية: هي إحراز كون المتكلم في مقام البيان لا أن يكون في مقام الإهمال والإجمال، إذ لو كان كذلك لم يكن من الممكن استظهار إرادة الإطلاق بعد أن لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة.

والمراد من لزوم إحراز أن المتكلم في مقام البيان هو إحراز أنه بصدد بيان

هنا كانت القدرة المنوط بها وجوب الوفاء بالشرط شرعية.

وأما مثال الفرض الثاني فهو وجوب الصلاة فإنه غير منوط بأكثر من القدرة التكوينية على متعلقه وهي الصلاة، ومن هنا كانت القدرة المنوط وجوب الصلاة بها عقلية.

وبهذا يتّضح أن الفرق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية هو أن القدرة الشرعية عبارة عن القدرة التي يستقل العقل بإدراك اناطة التكليف بها مع إضافة قيد عدم وجود مانع شرعي عن التكليف، فمجموع القيدين يعبر عنها بالقدرة الشرعية.

وأما القدرة العقلية فهي القدرة التي يستقلّ العقل باناطة التكليف بها، وهذه هي القدرة التكوينية.

٤٧٧ - قرينة الحكمة

وهي قرينة عامّة يتعرّف بواسطتها على إرادة المتكلم للإطلاق من اسم الجنس، وذلك لأنّ الإطلاق كالتقييد

تمام مراده في الجهة التي هو متصدّ
لبيانها، فليس المراد من ذلك هو لزوم
إحراز أنّه بصدد البيان من تمام
الجهات، إذ إن ذلك قد لا يتفق
لمتكلم، كما إن عدم كونه في مقام البيان
لا يعني أنّه ليس بصدد التفهيم ولو في
الجملة بل يعني أنّه ليس بصدد بيان
تمام مراده في الجهة المفترض تصديّه
لبيانها أو قل أنّه أجمل وأهمل ما
يفترض تصديّه لبيانه.

وأما كيفية إحراز أنّه في مقام
البيان، فالمعروف بينهم إن إحراز ذلك
يتمّ بواسطة الأصل العقلاني والقاضي
بأنّ الأصل إن كلّ متكلم متصدّ لبيان
تمام مراده وبيان ذلك خارج عن
الغرض.

المقدّمة الثالثة: أن لا ينصبّ
المتكلم قرينة على التقييد. ثمّ أنّهم
اختلفوا في حدود هذه المقدّمة،
فصاحب الكفاية رحمته أفاد بأنّ الذي
يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق إنّما
هو نصب المتكلم قرينة متّصلة على
التقييد، وأمّا القرينة المنفصلة فلا تمنع

من انعقاد الظهور في الإطلاق.
أمّا المحقّق النائيني والسيد
الخوئي رحمتهما فأفادا أنّ الذي يمنع عن
انعقاد الظهور في الإطلاق هو الأعم
من القرينة المتّصلة والمنفصلة، بمعنى أنّ
القرينة المنفصلة تكشف عن عدم
الإرادة الجديّة للإطلاق وإن كان
الإطلاق مع كون القرينة على التقييد
منفصلة - منعقداً في مرحلة المدلول
الإستعمالي، بمعنى أنّ القرينة المنفصلة
لا تمنع من استكشاف إرادة الإطلاق
بنحو الإرادة الإستعماليّة.

المقدّمة الرابعة: وقد تبناها المحقّق
صاحب الكفاية رحمته وهي أن لا يكون
ثمّة قدر متيقّن في مقام التخاطب، فعه
لا ينعقد ظهور في الإطلاق، وسنوضح
المراد من ذلك تحت عنوان «القدر
المتيقّن في مقام التخاطب».

هذا هو حاصل المقدّمات المعبر
عنها بمقدّمات الحكمة والتي يكون
وجودها معبراً عن إرادة الإطلاق من
اسم الجنس، فإنّه عند تواجدها يمكن
استظهار أنّ المتكلم أراد الإطلاق من

الاستحباب أو من الحرمة إلى الكراهة .

ويمكن التمثيل للقرينة اللبّية بما لو قال الإمام « اغتسل كل يوم جمعة » فإنّ ظاهر هذا الخطاب هو الوجوب إلاّ أنّه لو قام إجماع على عدم الوجوب فإنّه يكون قرينة لبّية على عدم إرادة الوجوب من الأمر الوارد في الخطاب . ثمّ إنّ القرينة اللبّية قد تكون متّصلة وقد تكون منفصلة وقد أوضحنا ذلك تحت عنواي القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة .

٤٧٩ - القرينة المتّصلة

المراد من القرينة المتّصلة هو كلّ ما يتّصل بالكلام من لفظ أو غيره فيتحدّد به المراد الجدّي للمتكلّم . ومثاله قول المتكلّم « أكرم كلّ عالم إلاّ أن يكون فاسقاً » فالقرينة هي الاستثناء ولولاها لكان ظاهر كلام المتكلّم هو وجوب إكرام جميع العلماء إلاّ أن مجيئها أنتج تحديد المراد الجدّي

اسم الجنس ، إذ لو كان مريداً للتقييد لنصب لذلك قرينة ، فعدم نصبه قرينة على التقييد رغم افتراضه قادراً على ذلك يعبر عن عدم إرادته له ، إذ لو كان مريداً له ولم يذكره لكان ناقضاً لغرضه والذي هو متصدّ لبيانه كما هو الفرض ، ونقض الغرض خلف افتراض حكمة المتكلّم . ومن مجموع ذلك يتمّ استظهار إرادة الإطلاق .

٤٧٨ - القرينة اللبّية

المراد من القرينة اللبّية هو كلّ ما يساهم في تحديد المراد الجدّي للكلام من غير الألفاظ ، فهي في مقابل القرينة اللفظية المتّصلة والمنفصلة ، وعليه يكون الإجماع والضرورة العقليّة والمناسبات العرفيّة وفعل الإمام وتقريره والسير العقلانيّة والمشرعيّة كلّها قرائن لبّية إذا أضيفت لخطاب شرعي فساهمت في تحديد مفاده إمّا من جهة تخصيصه أو تعميمه أو صرف ظهوره الأوّل من الوجوب مثلاً إلى

العقلية أعطت نتيجة التصريح بالاستثناء المتصل، ولذلك لا يكون للمولى في المثال مساءلة عبده عن عدم إطعام الرضع لحماً وإن كان لكلامه ظهور أولي في العموم.

٤٨٠ - القرينة المنفصلة

المراد من القرينة المنفصلة هو كل لفظ أو فعل وقع في خطاب أو مقام آخر إلا أنه لو فرض متصلاً بالكلام الأول لأوجب انصراف الكلام الأول عن ظهوره الأولي إلى ظهور آخر متناسب مع مجموع الخطابين أو مجموع الخطاب الأول والفعل في المقام الثاني.

ومثاله قول المتكلم «أكرم كل العلماء» ثم يقول في خطاب آخر «لا تكرم فساق العلماء» فالخطاب الثاني يكون قرينة منفصلة يتحدّد بها المراد الجدّي من الخطاب الأول، ذلك لأنه لو فرض الخطاب الثاني متصلاً بالخطاب الأول لصرف ظهوره في

للمتكلم وأنه لا يقصد العموم رغم استعماله للفظ يعبر عن العموم وهو لفظ «كل». ومنشأ التعبير عن هذه القرينة بالمتصلة هو وقوعها في سياق كلام المتكلم واتصالها به.

وبما ذكرناه يتضح أن مجي القرينة المتصلة يمنع من التمسك بالظهور الأولي للكلام حيث أن الظهور الأولي للكلام - لولا القرينة - يقتضي لزوم إكرام جميع العلماء إلا أن هذا الظهور ينتهي بمجرد مجي القرينة المتصلة، وينعقد فيما يناسب القرينة وذو القرينة أي ملاحظة مجموع المستثنى والمستثنى منه في المثال.

ويمكن أن نمثل للقرينة المتصلة غير اللفظية بما لو قال المولى لعبده «أطعم كل أولادي من اللحم» فإن هذا الكلام ظاهر في إيجاب إطعام الأولاد غير الرضع منهم إذ من الواضح أن الرضيع لا يسعه أو لا يناسبه عرفاً تناول اللحم.

فالمتكلم وإن لم يكن قد صرح بالاستثناء إلا أن المناسبة العرفية أو

ملاحظتها عند إرادة استظهار المراد
الجدّي لخطابه الأوّل .

٤٨١ - القضايا الخارجية

والقضايا الحقيقية

المراد من القضية الخارجية هي
القضية التي يكون الحكم فيها واقعاً
على أفراد محققة الوجود بنظر مؤلّف
القضية، وهذا ما يستوجب التحقق
من وجود الأفراد أولاً وقبل الحكم
عليها .

ثمّ إنّ الحكم في القضية الخارجية
مجموع على الأفراد ابتداءً، وجعله على
الجامع أنّما هو لغرض التعبير عن
الأفراد، وليس له دور آخر غير هذا
الدور بخلاف القضية الحقيقية كما
سيتّضح ان شاء الله تعالى .

فحينما يقال: «هلك كلّ من في
العسكر» يراد منه جعل الحكم ابتداءً
على كلّ فرد فرد من أفراد العسكر إلاّ
أنّه توّسل لذلك بصيغة كلّية هي قوله
«كلّ من في العسكر» وإلاّ فراده هو

إرادة العموم إلى الظهور في إرادة ما
عدا الفساق من العلماء .

فالقريئة المنفصلة وإن لم تكن مانعة
عن انعقاد الظهور في العموم إلاّ أنّها
منتجة لعدم حجّية هذا الظهور، ذلك
لأنّ الظهور الحجّة هو المعبر عن المراد
الجدّي للمتكلّم، ومن الواضح أنّ
المراد الجدّي بعد ملاحظة الخطاب
الثاني متعيّن في إرادة ما عدا الفساق .

ويمكن التمثيل للقريئة المنفصلة غير
اللفظية بما لو قال الإمام عليه السلام «صلّ
المكتوبة جماعة» فإنّ الظهور الأوّل
لهذا الخطاب هو وجوب أداء المكتوبة
جماعة وإنّ ذلك لازم في مطلق
الحالات إلاّ أنّنا حين نجد أنّ الإمام
يصلّي بعض الأحيان المكتوبة فرادى
دون عذر قاهر نعرف أنّ مراده من
الخطاب الأوّل لم يكن الوجوب ولو
كان مراده الوجوب فإنّه لا يريد
الإطلاق المستظهر بدوّاً من الخطاب
الأوّل .

فأداء الإمام الصلاة فرادى هو
القريئة المنفصلة غير اللفظية التي يلزم

من في الدار»، إذ إن هذه القضية تنحلّ روحاً إلى قضايا بعدد أفراد من في الدار، والجامع الكليّ أمّا يريد منه التعبير عن الأفراد.

وكيف كان فاتّحاد الأفراد في الحكم أمّا هو اتّفاقي وليس ناشئاً عن جامع مناطي اقتضى اتّحادهم في الحكم، فنطاق ثبوت الموت لزيد ليس هو مناط ثبوت الموت لعمره وهكذا، ولهذا لا يكون ثبوت الموت لزيد كاشفاً عن ثبوته لعمره، وذلك لعدم وجود جامع مناطي لها يقتضي استكشاف ثبوته لمن توفر على ذلك المناط، وهذا بخلاف القضية الحقيقية. ومن هنا قالوا بأنّ القضايا الخارجية لا تصلح لأن تكون كبرى في القياس المنطقي حتى لو كانت القضية الخارجية كلية، وذلك لسببين :

الأول : إن كبرى القياس المنطقي لا بدّ وأن تكون صالحة لأن يُستنتج عنها ثبوت الحكم الثابت في الكبرى للمجهول التصديقي، ومن الواضح أنّ

إنّ زيداً هلك وإنّ عمرواً هلك وهكذا.

ولهذا لا فرق في القضية الخارجية بين أن يكون موضوعها متحداً في شخص واحد أو أن يكون موضوعها كلياً صورة، ففي تمام الحالات يكون موضوع القضية الخارجية هو الفرد. ثم إنّ هنا أمراً تميّز به القضايا الخارجية وهو أنّ اتّحاد موضوعاتها في الحكم لا يُعبّر عن وحدة المناط بل إنّ مناط ثبوت الحكم لموضوع في هذه القضية يختلف عن مناط ثبوت الحكم في القضية الأخرى، فالإتّحاد بين بعض القضايا الخارجية من حيث الحكم أمّا هو اتّفاقي، ولا يُعبّر عن وجود جامع مناطي اقتضى اتّحاد القضايا الخارجية في الحكم.

وهذا الكلام لا يختلف الحال فيه بين أن تكون صيغ القضايا متعدّدة كأن يُقال : « مات زيد، مات عمرو » « ومات خالد » وبين أن تكون القضايا مؤلّفة في قضية خارجية واحدة صورة، كأن يُقال : « مات كلّ

ذلك يتوقف على أن يكون المناط الموجب لثبوت الحكم في الكبرى متوفراً في المجهول التصديقي حتى يمكن استنتاج ثبوت الحكم للمجهول التصديقي، وقد قلنا أن اتحاد الحكم في القضايا الخارجية لا يعبر عن وحدة المناط، ومن هنا لا يمكن استنتاج ثبوت نفس الحكم للمجهول التصديقي بواسطة ثبوته لموضوع القضية الخارجية.

الثاني: إن القضية الخارجية الكلية لا تكون - كما ذكرنا - إلا بعد احراز تمام الأفراد المجهول عليها الحكم، فلا يفترض في موردها الجهل بحال فرد من أفراد القضية الخارجية الكلية، ولو اتفق الجهل بحال فرد فإنه لا يصح جعل الحكم على تمام الأفراد، ومن هنا لا يكون هناك معنى لتشكيل قياس لغرض استكشاف حال فرد، وذلك لأن تمام الأفراد لا بد وأن تكون معلومة حين جعل الحكم على موضوع كلي.

فحينما يقال: «هلك كل من في

الدار» فإن هذا يقتضي لزوم العلم بتمام الأفراد الموجودين في الدار وإلا لم يصح الحكم على كل من في الدار بالهلاك، ومع علمه بذلك لا معنى لافتراض الجهل بحال واحد من أفراد من في الدار، ولو اتفق الجهل فإنه لا يصح جعل القضية الخارجية كلية، ولو صيغت والحال هذه فإنها لا تكشف عن حال الأفراد المجهولة الحال، لأن أصل الكلية مجهول، والمجهول لا ينتج معلوماً كما هو واضح.

ومن هنا لو شكّل قياساً كبراه قضية خارجية لما كان نافعا بعد افتراض العلم بحال تمام الأفراد، فلا نجهل بحال فرد حتى ندفعه بواسطة القياس ومع افتراض الجهل بحال بعض الأفراد لا تكون القضية الخارجية الكلية منتجة بعد افتراض أنها مجهولة وغير محرزة.

ثم إن كل ما ذكرناه لا يختلف الحال فيه بين القضايا الخبرية والقضايا الإنشائية مثل: «أكرم كل

الموجب لثبوت الحكم لها، إذ إن افتراض جعل الحكم على الطبيعة باعتبارها مرآة لافرادها المقدرة الوجود معناه اتحاد أفراد الطبيعة في المناط الموجب لجعل الحكم عليها.

ومن هنا صح وقوع القضايا الحقيقية كبرى في القياس المنطقي لغرض التعرف على حال مجهول تصديقي، فيقال مثلاً: زيد مستطيع، والحج واجب على كل مستطيع، فالنتيجة هي أن الحج واجب على زيد، فالقضية الحقيقية وهي وجوب الحج على كل مستطيع انتجت بواسطة وقوعها كبرى في القياس انتجت وجوب الحج على زيد.

وبما ذكرناه يتضح عدم اعتبار وجود أفراد خارجية للقضية الحقيقية حين تأليفها بل يمكن أن لا يتفق تحقق أفراد خارجية لها أبداً، وذلك لأن موضوع القضية الحقيقية إنما هو الطبيعة المقدرة الوجود، نعم تحقق الفعلية للقضية الحقيقية منوط بتحقق الطبيعة في ضمن فرد خارجي، وذلك

من في الدار» فإن خارجية هذه القضية منوط بالتحقق من كل من في الدار ثم جعل الحكم بالوجوب، كما إن اتحادهم في الحكم لا يعبر عن وحدة المناط، كما لا يثبت الحكم لمن دخل في الدار بعد ذلك، إذ إن هذا الحكم منحل روحاً على الأفراد المحققة الوجود حين صدور الخطاب فلا يشمل غيرهم.

وأما المراد من القضية الحقيقية فهو القضية التي يكون الحكم فيها مجعولاً على موضوعها المقدّر الوجود.

وبتعبير آخر: القضية الحقيقية هي القضية التي يكون فيها الحكم واقعاً على الطبيعة باعتبارها مرآة لافرادها على أن يكون جعل الحكم على الطبيعة بغرض التعبير عن أن الطبيعة هي مناط الحكم في القضية، وهذا ما يقتضي أن الحكم ليس مجعولاً على الأفراد ابتداء كما في القضية الخارجية بل هو مجعول على الطبيعة ابتداء ولكن من حيث أنها مرآة لأفرادها، وهو ما يصحح اتحاد أفراد الطبيعة في المناط

دائماً في قوة الجزئية وإن كليتها إنما هي
صورية بمعنى أنها اتخذت وسيلة
للتعبير عن أفراد معينة محققة الوجود.
وهذا بخلاف القضية الحقيقية فإن
موضوعها دائماً يكون كلياً.

الثاني: أن المتصدي لتفقيح
الموضوع في القضايا الخارجية هو
نفس المؤلف للقضية، فهو بنفسه
يتحقق من وجود الموضوع ثم يجعل
عليه الحكم.

وأما القضايا الحقيقية فالمتصدي
لتفقيح موضوعها هو المتلقي للخطاب،
وأما المؤلف للقضية فهو يجعل الحكم
على الموضوع المقدر الوجود، فيبقى
التحقق من وجود الموضوع لغرض
ترتيب الحكم من وظيفة المتلقي
للخطاب بالقضية الحقيقية.

وهناك فوارق أخرى أوضحناها
فلا معنى للإعادة.

٤٨٢ - القطع

المراد من القطع هو الإنكشاف التام

لأن الحكم في القضية الحقيقية إنما ترتب
على الطبيعة المقدر وجودها في ضمن
فرد لها في الخارج، وهذا ما يستوجب
عدم الفعلية لو لم يقدر الوجود للطبيعة
في ضمن واحد من أفرادها باعتبار أن
وجودها إنما هو بوجود أفرادها
خارجاً.

ويتضح أيضاً أن إنشاء الحكم في
القضية الحقيقية لا يساوق فعلية بل
قد يتفق تأخر الفعلية عن زمن
الإنشاء، وهذا بخلاف القضية
الخارجية فإن إنشاءها يساوق
فعليتها، فحينما يقال: «أكرم من في
الدار» فإن الفعلية تترتب من حين
إنشاء الحكم، وذلك لأن موضوع
القضية الخارجية هي الأفراد المحققة
الوجود.

وباتّضح المراد من القضية
الخارجية والقضية الحقيقية يمكن
استنتاج مجموعة من الفوارق بين
القضيتين تعرف بالتأمل فيما ذكرناه،
نذكر بعضها:

الأول: أن القضية الخارجية تكون

متعلق العلم الإجمالي فهو معلوم
تفصيلاً للعالم بالإجمال .

فحينما يعلم المكلف بوقوع النجاسة
في أحد الإنائين فهو يعلم تفصيلاً
بالجامع وهو وقوع النجاسة في أحد
الإنائين والتردد إنما هو في متعلق
الجامع المعبر عنه بمنطبق الجامع ،
فنطبق الجامع مردد بين الإناء الأول
والإناء الثاني .

وبهذا يتضح أن العلم الإجمالي
متوقر على الحيثية المذكورة للقطع
ولزيد من التوضيح راجع عنوان
« العلم الإجمالي والتفصيلي » .

وأما أقسام القطع فقد شرحناها
تحت عناوينها ، وكذلك الحديث عن
حجية القطع ذكرناه تحت عنوانه .

٤٨٣ - القطع الشخصي

وهو القطع الذي ينشأ عن مبررات
غير عقلائية ، بمعنى أن العقلاء لو
أطلعوا على مبررات هذا القطع لما
أوجبت لهم القطع ، فالقطع الشخصي

والرؤية الواضحة لمتعلقه والتي لا
يشوبها أدنى شك مهما تضاءل ، وهو
تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين ،
فليس للاصوليين معنى خاص يختلف
عن المعنى المتعارف للفظ القطع في
اللغة وفي المتفاهم العرفي ، فهو الجزم
الذي لا يشوبه احتمال الخلاف بقطع
النظر عن منشأ الجزم وأنه نشأ عن
برهان أو عن مبررات عقلائية أو
شخصية .

نعم القطع المنطقي يختلف عن القطع
الاصولي بنحو ما ، وقد أوضحنا الفرق
بينهما تحت عنوان اليقين المنطقي واليقين
الاصولي .

ثم إن القول بأن القطع هو الرؤية
التامة لمتعلقه لا يستوجب خروج
العلم الإجمالي عن أقسام القطع ،
وذلك لتوقره هو أيضاً على هذه
الحيثية ، إذ إن متعلق العلم الإجمالي هو
الجامع ، والجامع المعلوم ليس محلاً
للسك والتردد ، والذي هو محل للتردد
في حالات العلم الإجمالي إنما هو
منطبق الجامع ، وأما الجامع والذي هو

دورها في عكس الواقع فكذلك القطع
الطريقي فإنه لا يثبت الوجود لشيء كما
لا يثبت شيئاً لشيء ولا ينفي شيئاً عن
شيء وإنما يكشف عن ثبوت الشيء
أو عن ثبوت شيء لشيء أو انتفاء
شيء عن شيء .

ثم أنه قد ذكرنا في بحث الحجية
الذاتية أن حجية القطع لو كان المراد
منها الطريقية والوسطية في الإثبات
فإنه لا ريب في ذاتية الحجية للقطع
وإن ذلك ليس محلاً للنزاع بين
الأعلام ، وذلك لأن المراد من القطع
هو الإنكشاف التام والإراءة التامة ،
فالقطع هو عين الكشف والإراءة
والطريقية وليس شيئاً ثبت له الكشف
والطريقية ، ولمزيد من التوضيح راجع
عنوان « الحجية الذاتية » .

والمتحصّل أن القطع الطريقي هو ما
يكون وسيلة للكشف عن الواقع ،
وهذا ما يقتضي تأخره عن متعلقه ، إذ
أن الكشف عن الواقع فرع وجود
المنكشف في مرتبة سابقة ، ومن هنا
قالوا أن القطع من العناوين ذات

تعبير آخر عن قطع القطع ، وقد
أوضحنا ذلك تحت عنوان « قطع
القطع » .

٤٨٤ - القطع الطريقي

المراد من طريقيّة القطع هو
كاشفيته عن متعلقه ، فهو وسيلة من
الوسائل الإثباتية والتي يكون لها دور
الكشف عن الواقع الثابت في نفس
الأمر بقطع النظر عن انكشافه وعدم
انكشافه .

فالقطع كسائر الوسائل الإثباتية لا
دخل له في واقع الأشياء الثابتة في
نفس الأمر ، بمعنى أن وجودها وعدم
وجودها ليس منوطاً بتعلق القطع بها ،
فدور القطع الطريقي يتمخض في
الكشف عنها دون أن يكون له تأثير
عليها وجوداً أو عدماً ، كما هو الحال
في المرأة ، فكما أن المرأة لا تغير من
واقع الأشياء ولا تولد واقعاً ليس
موجوداً ولا تُضفي على الواقع شيئاً
زائداً عما هو عليه وإنما يتمخض

وبهذا تعرف أنه ليس المراد من القطع هو كثير القطع لو كانت قطوعاته ناشئة عن مبررات عقلائية توجب القطع لهم لو اتفق اطلاعهم عليها بل المراد من القطع هو من يحصل له القطع بأسباب لا تُورث بطبعها القطع عند نوع العقلاء .

ثم إن البحث هنا عن أن الحجية الثابتة للقطع هل هي ثابتة لقطع القطع أو لا؟

نُسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته الله القول بعدم حجية قطع القطع إلا أن المعروف بين الأصوليين هو عدم التفصيل في حجية القطع، فالقطع حجة مطلقاً سواء نشأ عن عوامل شخصية أو نوعية، وذلك لأن حجية القطع ذاتية، فكما أن ثبوت الحجية للقطع لا تخضع للجعل فكذلك المنع عن الحجية، إذ لا يمكن نفي الذاتي عن ذاته، كما أنه لا يمكن منع القاطع عن العمل بقطعه لأنه يرى خطأ كل ما ينافي بقطعه، والتفاته لكونه قطاعاً وإن مجموعة من قطوعاته منافية للواقع إذا

الإضافة كما سيوضح ذلك تحت عنوان «القطع من الصفات ذات الإضافة» .

٤٨٥ - قطع القطع

المراد من القطع في عنوان قطع القطع هو عينه المراد من القطع، وانتساب القطع إلى القطع إنما هو بلحاظ موضوع القطع والذي هو القاطع، فالقاطع قد يتصف بكونه قطاعاً إذا كانت قطوعاته تنشأ عن مبررات غير عقلائية؛ بمعنى أن العقلاء لو اطلعوا على مبررات قطعه لما حصل لهم القطع بسببها.

ومن هنا يتضح أن المراد من القطع هو من يحصل له القطع بأسباب لا تُورث القطع عند نوع العقلاء، وهذا ما يحصل عادة عند سوقة الناس واللذين لا يفرقون بين البرهان والمغالطة وبين الدليل والخطابة، فالقطع ينشأ عندهم نتيجة عوامل نفسية أو نتيجة الإنبهار بالشخصيات أو الكلمات المسيجة .

لم تؤثر في انهدام قطعه فإن هذا العلم الإجمالي بمنافاة بعض قطوعاته للواقع لا يصلح لتوجيه القطاع الى ان هذا القطع بخصوصه باطل، فهو حينما يتوجه لكل قطع بخصوصه فإنه يقطع بمطابقتها للواقع وان العلم الإجمالي بمنافاة بعض قطوعاته للواقع لا يشمل هذا القطع الذي هو محل التوجه فعلاً وبهذا لا يمكن منعه عن العمل بقطعه.

إلا ان البحث عن ان هذا القطع هل ينفي عنه عقوبة مخالفة الواقع أو لا؟ وعلى فرض صلاحيته لنفي العقوبة على مخالفة الواقع فهل ان القطاع يعاقب على تعريض نفسه للقطوعات التي يعلم اجمالاً بمنافاة بعضها للواقع أو لا؟

أما البحث الأول: فإنه يقال ان القطع لا ينفي عقوبة المخالفة للواقع، وذلك بناء على ما هو مذكور من ان الإمتناع بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً، بمعنى ان العجز عن امتثال التكليف وان كان يمنع عن مخاطبة المكلف

بالتكليف وبعثه نحو امتثاله - لأنه لغو لافتراض عجزه عن الإمتثال وان كان العجز ناشئاً عن سوء الإختيار، بمعنى أنه ناشئ عن تعجيز المكلف نفسه إلا ان ذلك لا ينفي عن المكلف عقوبة مخالفة الواقع، وذلك لأن العجز عن امتثال التكليف إنما نشأ عن سوء اختياره، فتوسط المكلف في الأرض المغصوبة عن اختيار يصيرها عاجزاً عن الخروج منها دون التصرف الزائد وهو التصرف الخروجي إلا ان عجزه لا يبرر سقوط العقوبة عنه، بمعنى أنه يستحق العقاب حتى على تصرفه الزائد والذي يكون وسيلة للخروج من الأرض المغصوبة، وذلك لأن فقد القدرة على الخروج دون التصرف الزائد إنما نشأ عن سوء اختياره فقد كان بإمكانه ان لا يدخل فلا يضطر للتصرف الخروجي بعد ذلك. وقد بحثنا هذه القاعدة تحت عنوان «الإمتناع بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار».

وكيف كان فالمقام من هذا القبيل

كان بإمكانه عدم التعرّض لأسباب القطع فلا يقع بعد ذلك تحت هيمنته إلاّ أنّه وبسوء اختياره أقدم على أسباب القطع فوق تحت سلطانه .

ومن هنا يكون القاطع مستحقاً للعقاب لو اتفق أن كان قطعه منافياً للواقع، أي منافياً للتكاليف الإلزامية الأعم من الجوارحية من الجوارحية والجوانحية، وذلك لأنّ وقوعه تحت سلطان القطع أنّما نشأ عن سوء اختياره، والإضرار بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً .

هذا إذا كان التسبب للوقوع في مخالفة الواقع حصل في زمان الواجب، كما لو عرّض القطاع نفسه لأسباب القطع بعد دخول وقت الصلاة فنشأ عن ذلك القطع بعدم وجوبها أو عرّض نفسه للشبهات المثارة من قبل المضلّين مع معرفته بضعف مداركه وأنّه يحصل له القطع بما يناسبها لو اطّلع عليها، فإنّ حصول القطع أنّما نشأ في زمان الواجب، إذ إنّ الإيمان باصول العقائد ليس من

فإنّ القطع نتيجة قهرية لاسبابه، فتى اتفق حصول أسباب وعلل القطع فإنّ حصول القطع يكون حتمياً إلاّ أنّ أسباب القطع غالباً ما تكون اختيارية للمكلف، ومن هنا يمكن للمكلف ان لا يتعرّض لموجبات القطع، وحينئذٍ لا يحصل له القطع .

وإذا اتضح ذلك نقول: إنّ القطاع لو كان يعلم إجمالاً بأنّ بعض قطوعاته منافية للواقع، وذلك لمعرفته بأنّ قطعه غالباً ما ينشأ عن مبررات لا تُورث القطع عند نوع العقلاء، فهو إذن مبتل بضعف في مداركه واضطراب في نفسه، ومن هنا لا يجوز له التعرّض لأسباب القطع، وذلك لمنجزية العلم الإجمالي بفساد بعض قطوعاته، فلو عرّض نفسه لأسباب القطع وترتب على ذلك حصول القطع فإنّ هذا القطع أمر قهري لا يمكن المنع عنه لعدم توجّه القاطع حينئذٍ للمنع، لأنّه يرى أنّ كلّ ما ينافي قطعه فهو باطل إلاّ أنّ هذه الحالة القهرية التي يكون عليها القاطع نشأت عن سوء اختياره، إذ

للواقع وموجبة لتفويت أغراض المولى اللزومية .

وهنا يستقلّ العقل بجرمة تعريض النفس لأسباب القطع خصوصاً في الموارد التي تكون الأغراض المولوية بالغة الأهمية في نظر المولى والتي لا يرضى بتفويتها في حال من الأحوال، وذلك مثل مالو علم بأن تعريض نفسه لأسباب القطع سيؤدي إلى القطع بما يُنافي أصول العقائد والضرورات الدينية، فلا فرق بين هذه الصورة وبين مالو علم المكلف بأن بيضة الاسلام سوف تتعرض للخطر وأنه لو عجز نفسه قبل تحقق هذا المحذور فإنه لن يتمكن من الدفاع عن بيضة الإسلام فإنّ العقل حينئذٍ يستقل بلزوم التحفظ على القدرة حتى يتمكن من امثال الواجب في حينه، وتبحث هذه المسألة تحت عنوان وجوب التعلّم، وهي من ذيول مسألة «المقدمة المفوتة» .

وأما البحث الثاني : فلا يكون له موقع بناء على انّ القطع مستحقّ

الواجبات الموقّته، ومن هنا يكون التعرّض لما يوجب القطع بما ينافيها واقعاً دائماً في زمان الواجب .

وأما لو كان التعرّض لأسباب القطع حصل قبل زمان الواجب فإنّ هنا تقريب آخر يمكن بواسطته إثبات استحقاق القطع للعقوبة على مخالفة الواقع، وحاصله :

أنّه بناء على وجوب المقدمات المفوتة والتي يكون عدم التحفظ عليها مقتضياً لتفويت القدرة على امثال الواجب في وقته كما لو كان للمكلف ماء قبل دخول الوقت وكان يعلم أنه إذا أتلفه لم يتمكن من الصلاة عن طهارة مائية في وقتها، فهنا لو قلنا بوجوب المقدمات المفوتة وذلك للتحفظ على أغراض المولى اللزومية في وقتها وعدم تعريضها للضياع بواسطة التسبيب لانتفاء مناط فعليتها لو قلنا بذلك فإنه يمكن سحب الكلام إلى محلّ البحث وهو تعريض النفس لأسباب القطع رغم العلم الإجمالي بأنّ بعض القطوعات التي يقع فيها منافية

حقّ الطاعة لهذا المورد هو أنّ التعرّض لأسباب القطع المنافي لأغراض المولى منافي لحقّ الطاعة، أي أنّه خروج عن حدود العبوديّة بمقتضى الوجدان والعقل العملي، وليس له اتّصال بأصالة الإشتغال العقلي في التكاليف المحتملة، بمعنى أنّ التعرّض لمناقضة أغراض المولى حرام قطعاً باستقلال ما يدركه العقل العملي.

ويمكن تأييد ذلك بالروايات الناهية عن الولوج في بعض المطالب كالقضاء والقدر، وكذلك ما دلّ على لزوم ائلاف كتب الضلال.

٤٨٦ - القطع من الصفات الحقيقية

ذات الإضافة

أمّا معنى أنّه من الصفات الحقيقية فهو أنّه من الأمور الواقعيّة المتأصّلة والثابتة في نفس الأمر والواقع، أي أنّه من الامور التي لها ما بإزاء في الواقع، وذلك في مقابل الأمور الإنتراعيّة والتي لا وجود لها والموجود أنّها هو

للعقوبة على مخالفة الواقع إلاّ أنّه لو افترضنا عدم تماميّة ما تقدّم في البحث الأوّل فإنّه مع ذلك يكون المكلف مستحقاً للعقاب على أصل تعريض نفسه لأسباب القطع المفوت لأغراض المولى اللزوميّة، وذلك بناء على اتّساع حقّ الطاعة وشمولها لحالات تعريض النفس للوقوع في منافية الواقع وإنّ حقّ الطاعة لا يختصّ بالتكليف الواصل بل يقتضي عدم القيام بما يوجب سقوط التكليف بواسطة تعريض النفس للقطع بخلافه، ومن هنا يكون حقّ الطاعة موجباً للزوم التحرّز عن أسباب القطع.

لا يقال: أنّه وإن كانت البراءة العقلية غير جارية في المقام بناء على هذا المبنى إلاّ أنّ البراءة الشرعيّة جارية باعتبار أنّ هذا الحقّ كما هو ثابت في محله معلق على عدم الترخيص الشرعي، وأدلة البراءة الشرعيّة قاضية بذلك.

فإنّه يقال: إنّ المقصود من شمول

هو الحال في الحبِّ والبغض فإنَّهما من الصفات الواقعيَّة والمتقرِّرة في نفس الأمر والقائمة بالنفس .

وأما معنى أنه من الصفات ذات الإضافة فلأنَّ وجودها مفترق الى متعلِّق، وهذه هي الجهة المميزة لها عن الأعراض الغير المفترقة الى متعلِّق مثل البياض والسواد، فإنَّهما وان كانا يفتقران الى موضوع باعتبارهما من الأعراض إلا أنَّهما لا يفتقران الى متعلِّق، وأما القطع فهو صفة قائمة بالنفس - فنفس القاطع هي موضوع القطع - وصفة مفترقة الى متعلِّق وهو المقطوع، وهذا هو معنى أنه من الصفات ذات الإضافة، إذ لا يتصوَّر قطع دون أن يكون له مقطوع قد تعلق القطع به، فكما أنَّ القدرة لا تُتعقَّل دون أن يكون ثمة مقدور، والظنَّ لا يكون إلا أن يكون هناك مظنون به، والإدراك والتصوَّر لا يتعلَّقان إلا أن يكون لهما مُدرَك ومتصوَّر، فكذلك القطع إذ القطع معناه الكشف وهذا متوقَّف على أن يكون ثمة منكشف .

منشأ انتزاعها، وفي مقابل الامور الإعتباريَّة والتي يكون وعاء وجودها هو الإعتبار وليس لها وراء اعتبار المعبر وجود، كما أوضحنا ذلك تحت وعنوان « الاعتبار » .

فالقطع من قبيل الجواهر والأعراض والتي هي من الأمور المتأصلة والواقعيَّة، غايته أن الامور المتأصلة تارة تكون من الأعيان الخارجيّة وتارة تكون من الوجودات النفسانيَّة، والقطع من النحو الثاني مثل البغض والحبِّ والخوف، فإنَّها من الأمور الواقعيَّة، نعم القطع وان كان من الامور المتأصلة إلا أنه ليس من قبيل الجواهر، وذلك لافتقاره الى المحلَّ « الموضوع » بخلاف الجوهر، فإنَّه كما قيل موجود لا في موضوع، فالقطع من قبيل الأعراض والمفترقة الى محلَّ وموضوع .

فكما أنَّ البياض والسواد لا يوجد إلا في موضوع فكذلك القطع فإنَّه لا يوجد إلا في موضوع وهو القاطع، فالقطع صفة واقعيَّة قائمة بالنفس كما

ليس له دخل في ترتب الحكم على موضوعه وإنما له دور الكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه شأنه شأن سائر الوسائل الإثباتية .

وأما القطع الموضوعي فإنه مؤثر في ترتب الحكم ومولّد له شأنه شأن سائر موضوعات الأحكام، فهو لا يكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه وإنما يولّد الحكم ويحقّقه، ولهذا لو لم يتحقّق القطع بنجاسة المائع في المثال المذكور لا يكون بيعه حراماً وذلك لافتراض اناطة الحرمة بالقطع بالنجاسة، والأحكام تابعة لموضوعاتها ثبوتاً وانتفاءً .

الجهة الثانية : أن القطع الطريقي يكون متأخراً عن ثبوت الحكم لموضوعه، وذلك لأنّه كاشف عن الثبوت ولا يمكن أن يكون الكاشف متقدماً عن منكشفه .

وأما القطع الموضوعي فهو متقدّم دائماً - ولورثته - على ترتب الحكم، إذ هو المؤثر في توليد الحكم فأولاً يتقرّر الموضوع خارجاً وعندئذ يترتب الحكم .

فالصفات ذات الإضافة هي الصفات المنوط تحقّقها بوجود متعلّق لها .

٤٨٧ - القطع الموضوعي

المراد من القطع الموضوعي هو القطع الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام بنحو يكون ترتب الحكم منوطاً بتحقيق القطع خارجاً، كما لو قيل: « إذا قطعت بنجاسة المائع حرم عليك بيعة » فهنا اعتبر القطع موضوعاً لحرمة البيع، ومن هنا كان ترتب الحكم بالحرمة منوطاً بتحقيق القطع خارجاً، فالقطع هنا مؤثر في توليد الحكم شأنه شأن سائر الموضوعات بالنسبة للأحكام المجعولة عليها، فكما أن الحرمة المجعولة على الخمر مترتبة على تحقق الخمر خارجاً فكذلك القطع إذا اعتبر موضوعاً لحكم من الأحكام .

وبهذا نستنتج أن القطع الموضوعي يختلف عن القطع الطريقي من جهتين: الجهة الأولى: أن القطع الطريقي

فموضوع وجوب الإمساك متمحّض في طلوع الفجر والتبين أنّما هو وسيلة الكشف والتحقّق من طلوع الفجر .

وبتعبير آخر: أنّ وجوب الإمساك مترتب على واقع طلوع الفجر والتبين أنّما هو طريق للتحقق من طلوع الفجر أو أحد الطرق لذلك، وذكره دون غيره باعتباره أجلى الوسائل وأوضحها .

وهذا بخلاف القطع بعدد الركعات في صلاتي المغرب والصبح فإنه قطع قد أخذ واقعاً في موضوع الصحة لصلاتي المغرب والصبح، ولهذا لو شك المكلف في عدد ركعات صلاة الصبح كما لو شك بين الأولى والثانية فبنى على الثانية برجاء أن يكون ذلك هو الواقع وانكشف له بعد الإنتهاء من الصلاة أنّه كان في الثانية واقعاً وإن ما بنى عليه هو المطابق للواقع فإن ذلك لا يصحّح الصلاة، لأنّ صحّة صلاة الصبح ليس موضوعها الإتيان بركعتين واقعاً فحسب بل موضوعها هو القطع بالإتيان بالركعتين، والمفترض أنّ

والمتحصّل أنّ القطع الموضوعي هو القطع المعتبر موضوعاً أو جزء موضوع لحكم من الأحكام .

ثم إنّ هنا تنبيهاً ذكره السيّد الخوئي رحمته لا بدّ من بيانه: وهو أنّ القطع الموضوعي هو ما كان دخيلاً في ترتّب الحكم واقعاً، وليس القطع الموضوعي هو ما أخذ موضوعاً في لسان الدليل ولو لم يكن موضوعاً واقعاً، أي ليس له دخالة في ترتّب الحكم، إذ قد يؤخذ القطع موضوعاً في لسان الدليل ولا يكون الغرض من ذلك سوى التعبير عن أنّه الوسيلة في الكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)، فإنّ التبين وهو القطع أخذ موضوعاً في وجوب الإمساك إلا أنّ موضوعيته غير مرادة ظاهراً بل إنّ الغرض من ذكر التبين هو التعبير عن وسيلة التعرف على تحقق طلوع الفجر والذي هو موضوع وجوب الإمساك،

عن متعلقه، وهذا هو مبرر التعبير عنه بأنه من الصفات ذات الإضافة.

والقطع الموضوعي الصفتي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بلحاظ أنه صفة حقيقية قائمة بالنفس لا بلحاظ أنه كاشف عن متعلقه، فالكاشفية ليست ملحوظة في القطع المأخوذ في الموضوع باعتباره صفة نفسانية، فأخذ القطع بنحو الصفية كأخذ الخوف في موضوع حكم، فكما أن الخوف قد يؤخذ في موضوع حكم فيكون الحكم مترتباً على تحقق الخوف في النفس فكذلك أخذ القطع في الموضوع بنحو الصفية فإن الحكم حينئذ يكون مترتباً على تحققه في النفس بقطع النظر عن صلاحيته للكشف عن متعلقه.

ثم إن القطع الموضوعي الصفتي ينقسم كما ذكر صاحب الكفاية رحمته إلى قسمين، إذ تارة يكون القطع الصفتي مأخوذاً على أنه تمام الموضوع للحكم وتارة يؤخذ على أنه جزء الموضوع للحكم.

جزء الموضوع وهو القطع لم يكن متحققاً فلا يترتب الحكم وهو الصحة.

وبما ذكرناه يتضح أن القطع الموضوعي مؤثر واقعاً في ترتب الحكم، وهذا ما يعني أن موضوعيته للحكم واقعية لا أن موضوعيته تنشأ من مجرد أخذه في لسان الدليل.

ثم إن القطع الموضوعي ينقسم إلى قسمين، الأول يُعبر عنه بالقطع الموضوعي الصفتي، والثاني يُعبر عنه بالقطع الموضوعي الطريقي، وبيان المراد من هذين القسمين وما ينقسمان عليه يتم تحت عنوان كل من القسمين.

٤٨٨ - القطع الموضوعي الصفتي

ذكرنا تحت عنوان «القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة» أن للقطع حيثيين:

الحيثية الأولى: أنه من الصفات الواقعية المتأصلة والقائمة بالنفس.

الحيثية الثانية: هي حيثية كشفه

ومعنى أن يكون القطع الصفقي تمام الموضوع للحكم هو أن الحكم لا يُنَاطُ ترتبه بغير تحقق القطع في النفس سواء طابق القطع الواقع أو لم يطابقه فإن تمام الموضوع هو حصول القطع في النفس، والمفترض حصوله .

فمثلاً: عندما يقال: إذا قطعت بكسوف الشمس وجبت عليك صلاة الآيات، وافترضنا أن هذا القطع هو تمام الموضوع لوجوب صلاة الآيات، فحينئذٍ يجب على المكلف أداء الصلاة بمجرد القطع بكسوف الشمس سواء كانت الشمس منكسفة واقعاً أو لا .

وأما معنى أن يكون القطع الصفقي جزء الموضوع للحكم فهو أن الحكم وإن كان مترتباً على تحقق القطع إلا أنه ليس مترتباً عليه وحده بل هو مترتب عليه وعلى مطابقة القطع للواقع، بمعنى أنه لو تحقق القطع واتفق عدم مطابقته للواقع فإن الحكم لا يكون مترتباً واقعاً، كما أن العكس كذلك، فلو كان متعلق القطع متحققاً واقعاً إلا أن المكلف غير قاطع بذلك

فإن الحكم أيضاً لا يكون مترتباً .
مثلاً: لو قال المولى: إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة، وعلمنا أن القطع اخذ في الموضوع على أنه جزء له وكان الجزء الآخر هو دخول الوقت واقعاً، فإن المكلف لو قطع بدخول الوقت ولم يكن الوقت قد دخل واقعاً فإن وجوب الصلاة لا يكون فعلياً، فلذلك لو صلى فإن عليه إعادة الصلاة بعد دخول الوقت .

٤٨٩ - القطع الموضوعي الطريقي

قلنا إن للقطع حثيتين: الأولى أنه من الصفات الواقعية القائمة بالنفس، والحثية الثانية أنه كاشف عن متعلقه، والقطع الموضوعي الطريقي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم بلحاظ أنه كاشف عن متعلقه وطريق للتحقق من وجوده، وهذا ما يقتضي أن يكون الواقع المنكشف دخیلاً في ترتب الحكم بالإضافة إلى القطع، فالقطع الموضوعي الطريقي هو ما يكون

الكاشف والمنكشف دخلين في ترتب الحكم.

ومن هنا أورد السيد الخوئي رحمته على صاحب الكفاية رحمته في تقسيمه للقطع الموضوعي الطريقي الى القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ على أنه تمام الموضوع والقطع الموضوعي الطريقي المأخوذ جزء الموضوع، أورد عليه بأن ذلك مستحيل، فالقطع الموضوعي الطريقي دائماً يكون مأخوذاً بنحو جزء الموضوع، وذلك لأن معنى القطع الموضوعي الطريقي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم على أنه طريق للواقع.

وهذا ما يستوجب أن يكون الواقع دخيلاً بالإضافة للقطع في ترتب الحكم، وإذا كان شيء آخر غير القطع دخيلاً في ترتب الحكم فهذا معناه أن القطع ليس تمام الموضوع للحكم بل أنه جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع.

وافترض أن القطع الموضوعي الطريقي تمام الموضوع معناه أن الحكم يترتب بمجرد تحقق القطع سواء طابق

الواقع أو لم يطابقه، وهذا يقتضي عدم أخذ القطع في الموضوع بنحو الطريقيّة، إذ معنى أخذه بنحو الطريقيّة أخذه بما هو كاشف عن متعلقه، فتعلقه وهو الواقع دخيل في ترتب الحكم، ومن هنا كان افتراض أخذه بنحو الطريقيّة وأنه تمام الموضوع من الجمع بين المتنافيين.

وذلك لما ذكرناه من أن أخذه بنحو الطريقيّة معناه ملاحظته بما هو كاشف وطريق للواقع، فالواقع إذن معتبر في موضوع الحكم، وهذا ما يقتضي أن القطع إنما يكون جزء الموضوع، فإذا افترضناه تمام الموضوع كان ذلك مؤدياً إما للتنازل عن أخذه بنحو الطريقيّة وأما الجمع بين المتنافيين وهو أخذ القطع تمام الموضوع وأخذه جزء الموضوع.

ومثال ذلك لو قال المولى: إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة، وافترضنا أن القطع هنا أخذ في الموضوع بنحو الطريقيّة والكاشفيّة عن متعلقه «الواقع».

فهذا يقتضي أن وجوب الصلاة

على مبررات هذا القطع لأوجبت هذه المبررات لهم القطع أيضاً، واتفاق عدم حصول القطع لهم إنما ينشأ عن عدم اطلاعهم على مبرراته.

وبهذا يتضح أن المبررات لو كانت تقتضي بنظر العقلاء حصول الإطمئنان أو الظن القوي فإن حصول القطع معها لا يكون نوعياً بل يكون من القطع الشخصي، فلا بد في القطع النوعي من أن تكون مبرراته علة تامة لحصول القطع أو قل أن القطع النوعي لا بد وأن يكون نتيجة واقعية حتمية للمبررات المتاحة وإلا لا يكون نوعياً، وهذا هو أحد معاني إصابة القطع للواقع.

فإن إصابة القطع للواقع تارة يكون بمعنى مطابقة متعلق القطع للواقع، وتارة يكون بمعنى أن القطع نتيجة حتمية لمبرراته.

٤٩١ - القول بعدم الفصل

حينما يكون لمسألة من المسائل

يكون مترتباً على أمرين، الأول هو القطع بدخول الوقت، والثاني هو دخول الوقت واقعاً، فلو قطع المكلف بدخول الوقت إلا أن الوقت لم يدخل واقعاً فإن الوجوب لا يترتب، وذلك لأن القطع إنما أخذ طريقاً للواقع، ومعنى أخذه طريقاً للواقع هو أن المولى لاحظ القطع واعتبره في الموضوع باعتباره الوسيلة للوقوف على الواقع، فالواقع في حالات أخذ القطع بنحو الطريقة محل الاهتمام المولى، وإذا كان كذلك فالقطع لا يكون تمام الموضوع.

وبهذا يتضح أن القطع الموضوعي الطريقي لا يكون له إلا فرض واحد وهو أخذه جزء في موضوع الحكم، ويكون الجزء الآخر هو متعلق القطع والذي هو الواقع.

٤٩٠ - القطع النوعي

وهو القطع الذي ينشأ عن مبررات عقلانية، بمعنى أن العقلاء لو اطَّلَعُوا

الفقهاء ذهب إلى نجاسته وبعضهم قال بطهارته ولم يذهب أحد إلى نجاسته مع عدم سراية نجاسته للملاقي.

وعليه يمكن دعوى قيام الإجماع على نفي القول الثالث، وذلك لانحصار الأقوال في المسألة بالقولين الأولين، وذلك هو ما يصحح القول بعدم الفصل أي القول بقيام الإجماع على نفي غير القولين الأولين.

وأما مثال الفرض الثاني فهو ما لو ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة العصير العنبي وذهب البعض الآخر إلى إباحته بالمعنى الأخص ولم نقف على قول بكراهة شربه إلا أننا لا نحرز عدم وجود من يقول بالكراهة، لذلك لا يكون البناء على الكراهة قولاً بالفصل، وذلك لعدم القول بالفصل، أي عدم وجود إجماع على نفي غير القولين الأولين.

٤٩٢ - قول اللغوي

عادة ما يقع البحث تحت هذا

قولان مثلاً، والعلماء إما أنهم قائلون بالأول أو أنهم قائلون بالثاني، وليس ثمة من يذهب إلى قول ثالث في تلك المسألة فإن معنى ذلك هو إجماعهم على عدم صوابية غير القولين، وهذا هو معنى القول بعدم الفصل.

فالقائلون بالرأي الأول وإن كانوا يرون عدم صوابية الرأي الثاني وهكذا العكس أيضاً إلا أنهم جميعاً يتفقون على عدم صوابية القول الثالث لأن لازم التبني للقول الأول هو عدم صحة القول الثالث، ولازم القول الثاني هو عدم صوابية القول الثالث أيضاً. وبذلك يتبين أن القول بعدم الفصل لا يتحقق إلا حينما يكون الانحصار بين القولين الأولين محرزاً، أما حينما لا يكون الأمر كذلك وكان من المحتمل وجود قول ثالث للمسألة فإن من غير الممكن دعوى الإجماع على عدم القول الثالث لمجرد عدم الوقوف عليه، وهذا هو ما يعبر عنه بعدم القول بالفصل.

ويمكن التمثيل للفرضين بالعصير العنبي إذا غلا ولم يذهب ثلثاه، فبعض

وبتعبير آخر:

هل أن الشارع تعبدنا بحجّية قول اللغوي بحيث يمكن الاعتماد عليه في إثبات أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى أم أن الأمر ليس كذلك؟

وهنا أمر لا بدّ من التنبيه عليه وهو أن البحث عن حجّية قول اللغوي إنّما يكون في ظرف الشكّ فيما هو الموضوع له اللفظ. فالبحث بتعبير آخر عن مرجعية قول اللغوي في تحديد الأوضاع اللغوية عند الشكّ وعدم العلم بما هو الموضوع للألفاظ، وأمّا في ظرف العلم أو الاطمئنان بالوضع اللغوي للفظ معيّن فإنّه لا معنى للرجوع إلى قول اللغويين.

هذا وقد ذهب أساطين الأصوليين إلى عدم حجّية قول اللغوي إلاّ أن ذلك لا يلغي فائدة الرجوع إليه لغرض اتّخاذه واحداً من الوسائل المنتجة مجموعها استظهار المعاني والمرادات الجدّية للكلام.

وبتعبير آخر: إنّ عدم القدرة على الوصول إلى المعنى الموضوع له اللفظ

العنوان عن حجّية قول اللغويين فيما يتّصل بمعاني المفردات اللغوية التي يذكرونها في كتبهم، وأمّا ما يتّصل بمعاني الاشتقاقات المفردة كهيئة اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة - والتي يتصدّى لتبيانها علماء الصرف عادة - فهي خارجة عن مورد اهتمامهم في هذا البحث، وكذلك ما يتّصل بمعاني هيئات الجمل الاسميّة والفعليّة والشرطيّة وغيرها وهيئة فعل الأمر والنهي والتي يتصدّى لتبيانها علماء المعاني فإنّها خارجة أيضاً عن مورد اهتمامهم في هذا البحث وإن كانوا قد بحثوها مفصّلاً في موارد أخرى من علم الأصول صغروباً وكبروباً.

فورد البحث إذن يتمحّض فيما يذكره علماء اللغة من معانٍ للمفردات الاسميّة وموادّ الأفعال.

وجهة البحث عن ذلك هي في صحّة الاعتماد على ما يدّعونه من أن الألفاظ حقيقة في المعاني التي يذكرونها أو أنّه لا يصحّ في ذلك الاعتماد على قولهم.

وهذا الاستنباط وهذه التعدية تخضع لمبرر يعبر عنه بالعلّة، والتعرّف على العلة يتمّ بواسطة مجموعة من الوسائل، منها النصّ على علّة جعل الحكم لموضوعه، وهو المعبر عنه بقياس منصوص العلة، ومنها السبر والتقسيم، ومنها تنقيح المناط، ومنها الحدس والإستحسان، ومنها تخريج المناط والدوران ويُعبّر عن مجموع هذه الطرق بقياس مستنبط العلة.

ثمّ أنّهم ذكروا أنّ القياس بهذا المعنى يشتمل على أركان أربعة:

الأول: هو الأصل، وهو عبارة عن الموضوع المعلوم الحكم ويُعبّر عنه بالمقيس عليه.

الثاني: هو الفرع، وهو الموضوع المجهول الحكم والذي يُراد تعدية الحكم الثابت للموضوع الأوّل له، ويُعبّر عنه بالمقيس.

الثالث: الحكم الثابت للأصل والذي يراد تعديته للفرع.

الرابع: العلة والتي تكون واسطة في تعدية الحكم من الموضوع الأوّل

لا يساوق عدم القدرة على الوصول إلى المرادات الجدّية للمتكلّم، فثمة وسائل وضوابط يعتمدها العرف وأهل المحاورة في مقام استظهار المعاني المرادة للمتكلّم ومنها الرجوع إلى قول اللغوي إمّا للاستيناس بقوله أو للتعرف على ما يستعمله العرب من ألفاظ عند إرادة إيصال بعض المعاني.

٤٩٣ - القياس الأصولي

يُطلق القياس عند من يقول به على

معنيين:

المعنى الأوّل: وهو المعنى الذي

استقرت عليه آراء المجتهدين من أبناء العمامة، وهو ان كانت كلماتهم في تعريفه وضبطه مشوشة جداً إلا أنّ حاصلها هو ما سنذكره، وهو أنّ القياس عبارة عن استنباط حكم موضوع مجهول الحكم بواسطة حكم موضوع معلوم.

وبتعبير آخر: هو تعدية حكم

ثابت لموضوع الى موضوع آخر،

«الأصل» الى الموضوع المجهول الحكم «الفرع» باعتبار ان الموضوع الثاني إذا كان واجداً لنفس علة ثبوت الحكم للموضوع الاوّل فهذا يقتضي اشتراكهما في الحكم.

وبهذا يتّضح انّ القياس يتقوم بموضوعين وحكم وعلة. هذا هو حاصل المراد من المعنى الاوّل، وأمّا بيان المراد من قياس منصوص العلة وقياس مستنبط العلة وما ينقسمان عليه فسنفرد لكل واحد منها بحثاً مستقلاً.

المعنى الثاني: انّ المراد من القياس هو علل الأحكام الواقعية المدركة بالعقل، فهي القياس الذي يجب اخضاع تمام النصوص الشرعية وكذلك الأحكام الثابتة بوسائل اخرى غير النصوص مثل الإجماع والسير العقلائية والمتشرعية والشهرات الفتوائية يجب اخضاعها وعرضها جميعاً على هذه العلة فما كان منها مناسباً لمقتضيات هذه العلة عبر ذلك عن صوابيتها ومطابقتها للشرعية، وما كان منها منافياً

لمقتضياتها فهي ليست من الشريعة، فلا يكون العمل بها سائغاً.

وهذا المعنى كان رائجاً في القرن الثاني الهجري، وقد حملت لواءه مدرسة الرأي والتي يتزعمها أبو حنيفة، فهو وان كانت له جذور متصلة بزمن الخلافة الاولي، حيث تبني مجموعة من الصحابة هذا المسلك فأخضعوا النصوص لهذا المقياس إلاّ أنّه تبلور وأخذ طابع المنهجية في القرن الثاني الهجري، وأدّى ذلك الى تحكيم الرأي في تفسير القرآن الكريم، كما نشأ عنه اسقاط كثير من الروايات على أساس أنّها منافية لمقتضيات العلة المدركة بالعقل، كما أنّه ابتكرت كثير من الأحكام ونسبت للشرعية باعتبار دعوى مناسبتها لمقتضيات العلة الواقعية المستوحاة من العقل، كما هي الدعوى.

وقد تصدّى أئمة أهل البيت عليهم السلام لهذه المدرسة التي استقطبت قطاعات كبيرة من علماء العامة وذلك بواسطة المناظرات مع أقطاب هذه المدرسة

وبواسطة الأحاديث الابتدائية والأجوبة على المسائل.

وقد توسّل أئمة أهل البيت عليهم السلام لذلك بعرض الأدلة والنقوض والمنهيات المعبرة عن فساد هذه المنهجية وما يترتب عليها من مضاعفات خطيرة، وقد أسهم ذلك مساهمة بليغة في تضاول هذه المدرسة ومحاصرتها وعدم انسحابها إلى الفكر الأصولي الشيعي.

إلا أنّها أخذت في البروز في العصر الراهن ولكنها اكتست ثوباً جديداً يخيل إليهم من جهلهم أنّها تسعى، فيعبر عنها تارة بعقلنة الفقه وأخرى بروح الشريعة كما يعبر عنها بغايات الدين، وكأنّهم من حضار المجلس التشريعي الذي عقده الله تعالى حينما أراد جعل الأحكام، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

﴿ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذِينَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ (٢).

٤٩٤ - قياس مستنبط العلة

اتّضح ممّا ذكرناه تحت عنوان «القياس الأصولي» أنّ المعنى الأوّل هو المعنى الرائج بينهم وأنّه يعني تعديّة حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وذلك للإتّحاد بين الموضوعين في العلة.

والمقصود من العلة اجمالاً - وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوان «العلة والحكمة» - والمقصود منها الملاك الذي ينشأ عنه جعل الحكم لموضوعه أو العلامة التي جعلها الشارع وسيلة لاستكشاف موارد ثبوت الحكم دون أن تكون هذه العلامة هي المناط لجعل الحكم.

وباتّضح المراد من العلة نقول أنّها تارة تكون منصوصة، بمعنى أنّ الشارع قد نصّ على أنّها المناط من جعل الحكم على موضوعه أو نصّ على أنّها العلامة والضابطة لاستكشاف موارد الحكم، وتارة لا تكون منصوصة فيتعيّن أنّها مستنبطة،

أي متصيدة بأحدى الوسائل المنتجة للظن أو القطع بكون هذا الشيء هو العلة بالمعنى الاول أو الثاني.

وبذلك يتضح ان قياس مستنبط العلة هو الذي يتم فيه تعديدية حكم ثابت لموضوعه الى موضوع آخر، وذلك لاتحادهما في العلة المستنبطة.

وبهذا تعرف ان هذا النحو من القياس تبذل فيه عنايتان، الاولى هي التحري عن العلة، والثانية هي تعديدية الحكم المعلوم من موضوعه الى الموضوع المجهول الحكم، وتقام الأقسام المذكورة لهذا النحو من القياس انما هي بلحاظ الأولى.

وقبل استعراض هذه الأقسام نذكر هذا التطبيق ليتضح به معنى استنباط العلة، مثلاً: عندما نقف على هذا الحكم وهو حرمة التصرف في مال اليتيم المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، فإنه لم تذكر العلة صريحاً في الآية المباركة. لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني، وعلينا هنا ان نستنبط العلة من حرمة التصرف في

مال اليتيم.

فاذا تعلق الغرض باستنباط العلة بالمعنى الأول فهذا يقتضي البحث عن ملاك جعل الشارع الحرمة على التصرف في مال اليتيم، فنقول: ان التصرف في مال اليتيم ظلم، إذن العلة والملاك من جعل الحرمة على التصرف في مال اليتيم هو الظلم، وبهذا نتمكن من نفي الحرمة عن التصرف في أمواله لو لم يكن في ذلك التصرف ظلم، كما نتمكن من إثبات الحرمة للتصرف في أي مال إذا كان في ذلك التصرف ظلم.

أما إذا تعلق الغرض بالمعنى الثاني فهذا يقتضي مثلاً تجريد لفظ اليتيم من مضمونه الدلالي ليكتسب وصف الضابطة الكاشفة عن موارد الحكم، كأن يقال ان المراد جداً من اليتيم هو كل من لا يستطيع التصرف في أمواله بصورة تعود بالنفع عليه.

وبهذا التجريد نتمكن من اثبات الحرمة لمجموعة من الموضوعات مثل السفية والمجنون والمغلوب على أمره

لاستضعاف أو قهر أما الى ذلك .

ثم ان لا استنباط العلة مجموعة من الطرق ، وهذه الطرق هي المعبر عنها بأقسام قياس مستنبط العلة .

القسم الاول : استنباط العلة بواسطة الدوران ، بمعنى أن نجد ان الحكم يدور مدار شيء وجوداً وعدمياً دون التصريح بأن ذلك هو مدار الحكم ، وحينئذ نستكشف ان علة ثبوت الحكم لموضوعه انما هو ذلك الشيء ، إما لأنه مناط الحكم وعلة جعله أو لأنه الضابطة التي يتعرف بها على موارد ثبوت الحكم ، إذ لا معنى للدوران غير أحد هذين الأمرين .

ومثاله : وجوب الإعتداد على المرأة ، فنلاحظ ان الشارع أوجب الإعتداد على المرأة لو طُلقت بعد الدخول بها ونفى عنها وجوب الإعتداد لو طُلقت ولم يكن زوجها قد دخل بها أو كانت صغيرة أو يائساً ، وهذا معناه ان وجوب الإعتداد يدور مدار أهليتها للحمل .

وهذه هي العلة المستنبطة ، وهي من العلل بالمعنى الثاني ، وبها تتمكن من نفي وجوب الإعتداد على المطلقة لو كانت مقلوعة الرحم مثلاً ، إذ انها منطبق لهذه الضابطة المستنبطة ، وكذلك لو قطعنا بواسطة الوسائل العلمية انها عقيمة أو ان زوجها كان عقيماً أو انها أو زوجها كان يستعملان موانع الحمل أو كان زوجها قد دخل بها في وقت أثبت العلم أنه لا يمكن معه الإخصاب ، فإن تمام هذه الموارد منطبق لهذه الضابطة المستنبطة .

والملاحظة التي ترد على هذه الوسيلة هو ان الدوران يرجع دائماً الى الإستقراء والتتبع ، فنحن انما نصل للدوران بواسطة تتبع واستقراء موارد ثبوت الحكم واستقراء موارد انتفاء الحكم وبواسطته نتمكن من احراز دوران الثبوت والانتفاء مدار شيء معين ، وواضح اننا لا نتمكن من احراز الدوران إلا مع الإستقراء التام ، أما مع افتراض كون الإستقراء ناقصاً فلا يمكن معه احراز الدوران .

مع تمامية الإستقراء لا تكون ثمة فائدة
للدوران واستنباط العلة .

نعم مع الإستقراء الناقص يحصل
الظن بالدوران إلا أن الظن ساقط عن
الإعتبار بلا ريب إلا أن يقوم دليل
قطعي على اعتبار هذا النحو من الظن
وإلا فالأصل في الظن هو عدم الحجية
كما هو ثابت بالآيات والروايات
والدليل العقلي القطعي ، إذ أن نسبة
فعل أو قول لأحد بمجرد الظن قبيح
ويشتد القبح حينما يكون الإسناد بغير
علم للشارع المقدس .

القسم الثاني : استنباط العلة
بواسطة المناسبات العقلية ويعبر عنها
بتخريج المناط أي تعيينه ، ومورد هذا
القسم هو أن نجد أن الشارع جعل
حكماً على موضوع ولم يصرح بالعلة
إلا أن المناسبات العقلية تقتضي أن
تكون العلة من ثبوت الحكم
لموضوعه شيئاً معيناً ، وحينئذ يكون
هذا الشيء المستنبط بواسطة
المناسبات العقلية صالحاً لأن
يستكشف به حكم موضوعات أخرى

وبهذا لا يتأهل الدوران الناشيء
عن الإستقراء الناقص للكشف عن
علة ثبوت الحكم وانتفائه ، إذ لعل
بعض الموارد التي لم نتحصّل عليها
بالإستقراء تكون مانعة عن تحقق
الدوران ، ومن الواضح جداً أن
الإستقراء في الشرعيات دائماً يكون
ناقصاً ، لأن المفترض هو الجهل بحكم
هذه الموضوعات والتي يُراد بواسطة
الدوران الناشئ عن الإستقراء التعرف
على حكمها .

ففي المثال المذكور عثرنا بواسطة
الإستقراء على بعض الموارد التي ثبت
فيها وجوب الإعتداد وعثرنا كذلك
على بعض الموارد التي كان وجوب
الإعتداد منفيّاً عنها وبقيت موارد لا
ندري ما هو حكم الله تعالى فيها ،
وحينئذ كيف نحرز الدوران مع احتمال
أنه لو وصل إلينا حكم الله لكان مانعاً
عن ثبوت دوران وجوب الإعتداد
وعدمه مدار الأهلية للحمل ، فلا
سبيل لإحراز الدوران بعد انباطه
بالإستقراء التام والمفترض عدمه ، إذ

والمفترض أن موضوع وجوب الزكاة ليس هو النقدين المضروبين بسكّة المعاملة بل هو المال الواقع مداراً في المعاملات كما هو مقتضى العلة المستنبطة بواسطة المناسبات العقلية .

والإشكال على هذا القسم من أقسام العلة المستنبطة أنه وسيلة عامة لا تخضع لضوابط علمية معرفية فإنّ مدركات العقل لا تخلو اّمّا أن تكون من قبيل مدركات العقل النظري أو أنّها من قبيل مدركات العقل العملي فلا بدّ من إثبات أنّ هذه المناسبات العقلية راجعة لأحد هذين المدركين العقليين وإلا فلا تعدو الوهم أو الظن .
وبتعبير آخر : إنّ المدركات العقلية بقسميها لا تكون إلاّ قطعية فليس للعقل أحكام أو قل مدركات ظنيّة ، فالعقل إمّا أن يُدرك الشيء بنحو قطعي أو لا يُدركه أم ان يحتمله أو يظنّه فهذا يساوق عدم الإدراك والحكم .

وحيثُ نقول : إنّ المولى جعل الوجوب على موضوع ولم يصرّح

متوفّرة على هذه المناسبة العقلية .
ومعنى المناسبة العقلية هو إدراك العقل لوجه التناسب بين الحكم وموضوعه ، وهذا الوجه هو المعبر عنه بالعلة والمناط المستنبط والمستخرج .

ومثاله : ان يجعل الشارع وجوب الزكاة في النقدين المضروبين بسكّة المعاملة ، فإنّه لم يصرّح في خطاب الوجوب بالعلة إلاّ أنّ العقل يستنبط من ملاحظة نحو التناسب بين الحكم والموضوع أنّ العلة من إيجاب الزكاة في النقدين هو أنّها مدار المعاملات التجارية كالبيع والإجارة والمضاربة وغيرها ، ومن هنا تتمكّن من تعميم الحكم بالإيجاب ليشمل كلّ مال اتفق ان صار مدار المعاملات التجارية ، كالأوراق النقدية ، كما تتمكّن من نفي الوجوب للزكاة عن النقدين لو أصبح التعامل بها ثانوياً فلم يكونا مداراً في المعاملات رغم بقائهما مضروبين بسكّة المعاملة ، وذلك لأنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها وجوداً وعدمياً

٤٩٥ - قياس منصوص العلة

والمراد منه تعدية حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر، وذلك لاتحادهما في العلة المنصوصة. والمراد من العلة المنصوصة هي العلة - بقسميها - التي تم استكشافها بواسطة ظواهر الكتاب والسنة.

وليعلم ان العلة المنصوصة التي تصحّ تعدية الحكم من موضوع الى آخر يشترك معه في العلة لابد وان تكون هي مدار الحكم ثبوتاً وعدمياً، ولا بد وان يستكشف ذلك بواسطة الاستظهارات التي تخضع للضوابط المقررة عند أهل المحاورة والمتفاهم العرفي، وأما إذا لم يكن من الممكن استظهار ذلك فإن ما هو مذكور في النص لا يعدو عن كونه حكمة، وحينئذ لا يصحّ تعدية الحكم الى موضوعات اخرى بواسطة.

على ان التعدية التي تتم بواسطة العلة يجب أن لا تأخذ مساحة أوسع مما يقتضيه الظهور العرفي للعلة المذكورة،

بشيء آخر فهنا كيف يمكن للعقل أن يحور في ذلك ويقفز الى ما وراء الغيب ليتعرف على واقع الموضوع وأنه أوسع مما هو مذكور أو أضيق رغم افتراض ان الموضوع المذكور في الخطاب لا يعبر لا ببدلوله اللغوي ولا العرفي عن ذلك فليس ثمة سوى الحدس والظن والذي لا يغني عن الحق شيئاً ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ مَنْئُونِ﴾، فهل يقبل أحد من المقتنين ان تتصرف الرعية في موضوعات أحكامه لتوسع منها أو تضيق اعتماداً على الحدس والظن، وهل يقبل العقلاء اعتذار من اعتذر بالمناسبات العقلية لذلك رغم أنه لا سبيل للتعرف على أغراض أحد إلا بواسطة ما يعبر عنه بكلامه أو سلوكه، وهذا ما يتصل بالاستظهار لا بالمناسبات العقلية.

القسم الثالث والرابع: قد أوضحناهما تحت عنواني «السبر والتقسيم» و«تنقيح المناط».

التقريب الذي ذكرناه في قيام
الأمارات مقامه، فراجع.

٤٩٧ - قيام الأمانة مقام القطع الطريقي

المراد من قيام الأمانة مقام القطع
الطريقي هو أنها تأخذ نفس الدور
الذي يقوم به القطع الطريقي وهو
تنجيز مؤدأها لو اتفق مطابقته للواقع
وتعذير المكلف عند العمل بمؤدأها لو
اتفق منافاة المؤدئ للواقع، وهذا
الدور هو الذي يقوم به القطع الطريقي.

وبتعبير آخر: لو قام الدليل القطعي
على ثبوت الوجوب لشيء فإن هذا
الدليل القطعي يقتضي تنجيز متعلقه
على المكلف لو اتفق مطابقة متعلق
القطع وهو وجوب الشيء للواقع، ولو
قام الدليل القطعي على اباحة شيء
فإن هذا الدليل القطعي يقتضي تعذير
المكلف لو ارتكب ذلك الشيء واتفق
منافاته للواقع وإن الواقع هو الحرمة.
وهذا هو معنى منجزية ومعدرية

ومع عدم الإلتزام بهذين الشرطين
تكون العلة مستنبطة لا منصوطة.

ومع الإلتزام بما ذكرناه يكون التعبير
عن هذا الفرض بالقياس مجرد اصطلاح
وإلا فهو من الإجتهد في فهم النص
المعتمد على الضوابط العرفية التي
تكون واسطة في فهم مرادات المتكلم.
وهذا النحو من القياس - لو صح
اطلاق عنوان القياس عليه - مورد
قبول مشهور الاصوليين من الامامية.

٤٩٦ - قيام الاصول مقام القطع

الأصول تارة تكون محرزة وتارة لا
تكون كذلك، والاصول المحرزة هي ما
يكون لها نحو كشف عن الواقع، وأما
الأصول غير المحرزة فتتمحض في أنها
وظائف مقررة في ظرف الشك كما
أوضحنا ذلك في محله.

والبحت هنا في أنها هل تقوم مقام
القطع الطريقي ومقام القطع الموضوعي
الطريقي والصفتي أو لا؟

وتصوير قيامها مقامه بنفس

كما يترتب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع الصفتي كما يترتب عند تحقق القطع فهل يترتب عند تحقق الأمانة أو أن الأمانة لا يؤدي قيامها الى ترتيب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع الصفتي .

الظاهر أن المتسالم عليه بين الأعلام هو البناء على عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفتي ، وذلك لأن الملحوظ في القطع الموضوعي الصفتي إنما هو حيثية كونه صفة قائمة بالنفس لا حيثية كشفه عن متعلقه ، وهذا ما يصير القطع متمحّضاً في كونه واحداً من الصفات النفسانية المأخوذة في موضوع حكم من الأحكام كالحب والبغض والعدالة بناء على أنها ملكة ، ومن الواضح أن فرض قيام الأمانة مقام القطع إنما هو على أساس أن للأمانة كاشفية عن الواقع غايته أنها كاشفية ناقصة فيكون دور الشارع هو تكميم هذه الكاشفية أو جعل المنجزية والمعذرية الثابتة للقطع للأمانة أو أن ينزل مؤداها منزلة

القطع ، ومعنى قيام الأمانة مقام القطع الطريقي هو أنها تقوم بنفس الدور الذي يقوم به القطع الطريقي .

فلو قام الدليل الظني المعتبر على وجوب شيء فإن هذا الوجوب يكون منجز لو اتفق مطابقته للواقع ، ولو قام الدليل الظني على اباحة شيء واتفق ان كان ذلك الشيء حراماً واقعاً فإن المكلف معذور في ارتكابه اعتماداً على الأمانة ، فتكون الأمانة كالقطع منجزاً ومعذرة .

والظاهر تسالم الأصوليين على ثبوت هذا الدور للأمانة المعتبرة ، وذلك لقيام الأدلة القطعية على حجيتها ، والذي هو معنى ثانٍ لثبوت هذا الدور لها .

٤٩٨ - قيام الأمانة مقام

القطع الموضوعي الصفتي

أي أنه لو أخذ القطع في موضوع حكم باعتباره صفة نفسانية لا باعتباره كاشفاً عن متعلقه ، فهل ان قيام الأمانة يغني عن القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية ، بمعنى أنه

كنّا نقول بعدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي فإن قيام الدليل الظني لا ينفع في ترتب الحكم المأخوذ في موضوعه القطع بنحو الطريقيّة .

مثلاً : لو قال المولى إذا قطعت بدخول الوقت وجبت عليك الصلاة ، فحينئذ لو قطع المكلف بدخول الوقت فإنة يترتب على ذلك وجوب الصلاة ، أما لو لم يقطع بذلك إلا أنه قامت الأمانة المعتبرة على دخول الوقت فهل ان ذلك يوجب ترتب الحكم وهو وجوب الصلاة أو لا ؟

فقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي معناه هنا ترتب الحكم وهو وجوب الصلاة بقيام الأمانة على دخول الوقت .

والمعروف بين الأعلام هو قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي خلافاً لصاحب الكفاية رحمته ، ومستندهم في ذلك هو ان أدلة الحجية للأمانة قاضية بذلك ، وتقريب ذلك يختلف باختلاف المباني فيما هو المجعول في الأمانة ، وبيانه خارج عن الغرض .

الواقع ، وكل ذلك أنما يتصل بالقطع من جهة كشفه عن متعلقه ، والمفروض ان القطع المأخوذ في الموضوع لم يلحظ هذه الجهة وأنما لاحظ القطع من جهة أنه صفة قائمة بالنفس .

٤٩٩ - قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي

عرفنا من بحث القطع الموضوعي الطريقي أنه عبارة عن أخذ القطع في موضوع حكم من الأحكام باعتباره طريقاً وكاشفاً عن متعلقه ، وحينئذ لو حصل القطع الطريقي المأخوذ في موضوع الحكم فإنه لا ريب في ترتب الحكم .

وأنما الكلام فيما لو لم يحصل القطع وقام الدليل المعتبر على تحقق متعلق القطع ، فهل يترتب الحكم المناط بالقطع الموضوعي الطريقي أو لا ؟ فلو كنّا نقول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي فإن قيام الدليل الظني يغني عن القطع الموضوعي الطريقي ويؤدي الى ترتب الحكم ، ولو

هوامش حرف القاف

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) سورة الكهف: ٥١.



مركز بحوث الحاسوب والدراسات

حَرْفُ الْكَافِ



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی



عناوين حرف الكاف

٥٠٠ - كان التامة والناقصة

٥٠١ - الكراهة

٥٠٢ - الكشف الإسنادي

٥٠٣ - الكلبي الطبيعي

٥٠٤ - الكلبي العقلي

٥٠٥ - الكلبي المنطقي



مركز بحوث ودراسات في اللغة والأدب العربي

﴿ حرف الكاف ﴾

وأما المراد من كان الناقصة فهي ما أفادت ثبوت شيء لشيء بعد الفراغ عن ثبوت المثبت له وهو الموضوع، أي بعد الفراغ عن ثبوت الموضوع وتقرّره في عالم الوجود، فحينما يقال: «كان زيد عالماً» فإنّ معناه ثبوت العالمية لزيد بعد تقرّر وجود زيد خارجاً.

ومن هنا قلنا في الحمل المركّب أنّه ما كان بمفاد كان الناقصة والتي يتمّ بها إثبات شيء لشيء، فالمحمول في الحمل المركّب يكون أثراً من آثار الموضوع أو عرضاً من أعراضه.

وقلنا في الجعل التآليفي أنّه ما كان بمفاد كان الناقصة والذي هو جعل شيء لشيء أو جعل شيء شيئاً، فالحمل المركّب والجعل التآليفي

٥٠٠ - كان التامة والناقصة

المراد من كان التامة هي المفيدة لمعنى الوجود، واسنادها لمعمولها يُفيد ثبوت الوجود له، فحينما يقال «كان زيد» فإنّ معناه وجد زيد.

ولذلك قلنا في الحمل البسيط أنّه ما كان بنحو مفاد كان التامة، وقلنا في الجعل البسيط أنّه ما كان بنحو مفاد كان التامة، وذلك لأنّ المحمول في الحمل البسيط هو الوجود والمجْعول في الجعل البسيط هو الوجود، والوجود هو تعبير آخر عن كان التامة.

ومنشأ التعبير عن كان بالتامة هو أنّها تكتفي بمرفوعها ويكون فاعلاً لها شأنها شأن سائر الأفعال اللازمة التامة.

وصف للفعل المطلوب تركه طلباً غير
إلزامي .

٥٠٢ - الكشف الإنسداد

المراد من الكشف الإنسداد -
والذي هو في مقابل الحكومة - أن
العقل بعد تمامية مقدمات الإنسداد
يكشف عن جعل الشارع الحجية
لمطلق الظن، فدور العقل بناء على
الكشف هو دور الواسطة في الإثبات،
أي إثبات جعل الشارع الحجية للظن
المطلق .

ثم أن تمامية مسلك الكشف منوط
بأمرين أساسيين :

الأول : هو تمامية دعوى الإجماع
على عدم وجوب الإحتياط سواء كان
معقد الإجماع هو حرمة الإحتياط أو
كان معقده هو عدم تعين الإحتياط،
فإنه على كلا التقديرين يكون صالحاً
للمساهمة في كشف العقل عن جعل
الشارع الحجية للظن المطلق .

الثاني : أن تكون المظنونات

يشتركان في أن واقعها هو ثبوت شيء
لشيء بعد الفراغ عن ثبوت المثبت له .
ومنشأ التعبير عن كان بالناقصة
هو أنها لا تكتفي بمرفوعها والذي
يكون اسماً لها بل إن الجملة المشتملة
عليها لا تكون تامة إلا معمول آخر
يكون خبراً لها ومنصوباً بها، وهو
الأثر أو العرض الذي يثبت للموضوع
الواقع اسماً لكان الناقصة .

٥٠١ - الكراهة

الكراهة حكم تكليفي من الأحكام
الخمسة ومعناه طلب ترك الفعل لا
على نحو الإلزام أو قل هو الزجر عن
الفعل مع الترخيص في ارتكابه .

والتعبير عنه بالكراهة إشارة إلى
ملاك جعله واعتباره، إذ أن الملاك من
جعل الحكم الكراهتي هو اشتغال
متعلقه على مرتبة من المبعوضيّة
والكراهة .

وأما المكروه فهو الفعل الذي وقع
متعلقاً للحكم بالكراهة، فالمكروه

متنجزّة بمنجز سابق على منجزية مطلق الظن، كما لو كانت هذه المظنونات واقعة طرفاً للعلم الإجمالي وإلا لو ثبت أن هذه المظنونات مجرى للأصول المؤمنة فإنه لا سبيل لكشف العقل عن جعل الشارع الحجية للظن المطلق.

٥٠٣ - الكلّي الطبيعي

اختلف الأعلام في تفسير الكلّي الطبيعي :

التفسير الأول: وهو الذي ذهب إليه الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته من أن الكلّي الطبيعي هو الماهية اللا بشرط المقسمي، والمراد من الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية الملحوظ معها عنوان مقسميتها لأقسام الماهية مثل الماهية المجردة والماهية المطلقة والماهية المخلوطة.

وبتعبير آخر: أن الماهية مثل مفهوم الإنسان قد تلاحظ بما هي هي أي لا يلاحظ معها سوى الذات

والذاتيات، كأن نلاحظ الإنسان بما هو إنسان أو بما هو حيوان ناطق، ولا يلاحظ مع ماهية الإنسان شيء آخر خارج عن ذات الإنسان وذاتياته حتى ملاحظة اختصاص النظر بذات الإنسان وذاتياته غير ملحوظ، وهذه هي الماهية المهمة، وحينئذ إن لاحظنا مع هذه الماهية شيئاً خارجاً عن ذاتها وذاتيتها وهو كونها مقسماً للماهية المجردة والمخلوطة والمطلقة فعندئذ تصبح هذه الماهية ماهية لا بشرط المقسمي، أي أنه لاحظنا ماهية الإنسان باعتباره مقسماً للإنسان بشرط تجرده عن تمام العوارض وللإنسان بشرط اتصافه بخصوصية خارجة عن ذاته وللإنسان بشرط الإطلاق والإرسال إن لاحظناها مقسماً لهذا الأقسام فهذه هي الماهية اللا بشرط المقسمي، وهي الكلّي الطبيعي بنظر المحقق السبزواري رحمته الله.

التفسير الثاني: وهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله من أن الكلّي

الكلّي الطبيعي هو الماهية المهملة والتي يكون النظر لها مقصوراً على الذات والذاتيات، فلا يلحظ معها حتى عنوان اهمالها وعنوان صلاحيتها لأن تكون مقسماً لأقسام الماهية، والتعبير عنها بالمهملة إنما هو من جهة واقعها لا من جهة أخذ الإهمال في مفهومها.

وعلّل ذلك بأن الكلّي الطبيعي هو ما كان قابلاً للإنطباق على أفراده الخارجيّة، وبهذا لا يكون الكلّي الطبيعي هو الماهية اللا بشرط المقسمي ولا الماهية اللا بشرط المقسمي.

أمّا أنّ الكلّي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط المقسمي فلأنّ أخذ عنوان المقسميّة في الماهية يمنع عن قابليتها للإنطباق على ما في الخارج، وذلك لأنّ واقع الماهية اللا بشرط المقسمي هو أنّها عنوان منتزع عن عروض الأقسام الثلاثة على الماهية والتي هي المجردة والمخلوطة والمطلقة، فمن عروض هذه التقسيمات على الماهية ينتزع العقل عنوان الماهية اللا

الطبيعي هو الماهية اللا بشرط القسمي، وعلل ذلك بقوله أنّ الكلّي الطبيعي هو حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ماهو والجامع بين الأفراد الخارجيّة والمفترضة المتّفقه في الحقيقة.

ومن هنا يكون الكلّي الطبيعي هو الماهية اللا بشرط القسمي، إذ أنّ الماهية اللا بشرط القسمي تعني ملاحظة الماهية مع خصوصية هذه الخصوصية هي الإطلاق والإرسال، ومن هنا تكون هذه الماهية صادقة على تمام الأفراد الموجودة والمقدرة باعتبارها الحقيقة المشتركة بين هذه الأفراد، وهذا هو الكلّي الطبيعي بنظر المحقّق النائيني رحمته، وهو الذي تبناه السيّد الصدر رحمته، كما أنّ هذا التفسير هو المستظهر من عبارات بعض المناطق، وسنوضح هذا التفسير بما يناسب صياغة المناطق، في التفسير الرابع للكلّي الطبيعي.

التفسير الثالث: وهو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته وحاصله أنّ

الماهية الفانية فعلاً في تمام أفرادها ومصاديقها، وهذا غير الكلبي الطبيعي، إذ أنه الماهية القابلة للصدق على أفرادها ومصاديقها.

وبهذا يتنقح أن المراد من الكلبي الطبيعي هو الماهية المهملة والمقصود فيها اللحاظ على الذات والذاتيات، فهي القابلة للصدق على أفرادها الخارجية دون أن تكون فانية في أفرادها.

وبما ذكرناه يتضح الفرق بين الماهية اللا بشرط القسيمي والكلبي الطبيعي، إذ أن الماهية اللا بشرط القسيمي عبارة عن لحاظ الطبيعة سارية ومطلقة تستوجب فناء الماهية في أفرادها الخارجية فعلاً، بحيث تلغى معها تمام الخصوصيات الفردية فلو قيل «أكرم العالم» وكانت طبيعة العالم ملحوظة بنحو السريان والإطلاق فإن هذه الطبيعة تكون صادقة على تمام أفرادها فعلاً فكأنه قيل «أكرم كل عالم» الفاسق منه والعاقل والأعجمي والعربي والكبير والصغير.

بشرط المقسيمي، فهو عنوان منتزع في رتبة متأخرة عن عروض هذه التقسيمات على الماهية فهي إذن معقول ثانوي.

ومع اتضاح ذلك يتضح أن الماهية اللا بشرط المقسيمي لا يمكن أن تكون كلياً طبيعياً، إذ لا قابلية لها للإنطباق على ما في الخارج حيث لا وجود لها إلا في الذهن بعد أن كانت معقولاً ثانوياً منتزعا عن عروض الأقسام الثلاثة على الماهية.

وأما أن الكلبي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط القسيمي فلأننا قلنا أن الماهية اللا بشرط القسيمي تعني الماهية الملحوظة بشرط السريان والإطلاق، وهذا معناه أن انطباقها على أفرادها ومصاديقها فعلي في حين أن الكلبي الطبيعي لا يعني أكثر من القابلية للانطباق على أفرادها، وأما فعلية الانطباق فهي غير معتبرة في الكلبي الطبيعي.

وبتعبير آخر: أن الماهية الملحوظة بشرط الإطلاق والسريان تعني

٥٠٤ - الكلّي العقلي

المقصود من الكلّي العقلي هو الماهية المجردة، وهي الماهية الملحوظة مع خصوصية خارجة عن ذات الماهية وذاتياتها على أن تكون هذه الخصوصية الملحوظة هي عنوان التجرد عن تمام العوارض الطارئة والتي يمكن أن تعرض الماهية خارجاً .

مثلاً: حينما يلاحظ مفهوم الإنسان بقيد التجرد عن تمام ما يمكن أن يطرأ على طبيعة الإنسان خارجاً فهذه الطبيعة الملحوظة بهذا اللحاظ يُعبر عنها بالماهية المجردة وبالماهية بشرط لا، وهي الكلّي العقلي .

ومنشأ التعبير عنها بالكلّي العقلي هو أن وعاء تقرر وجود هذه الماهية هو العقل فلا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج، ولهذا لا تحمل عليها إلا المعقولات الثانوية كأن يقال: الإنسان نوع والحيوان جنس .

وقد عرف المناطقة الكلّي العقلي بتعريف أشبه بالتعريف المدرسي إلا

وأما الكلّي الطبيعي والذي هو الماهية المهملة فلا يعتبر فيه أكثر من القابلية للصدق على أفراد، وذلك لأن مصبّ اللحاظ هو الماهية بما هي هي، فالملاحظ لا يرى إلا الطبيعة دون الأفراد، نعم هذه الطبيعة لما كانت هي الحقيقة المشتركة بين الأفراد فإن ذلك هو الذي برّر القابلية للصدق على هذه الأفراد .

التفسير الرابع: وهو الذي ذهب إليه السيد الصدر رحمته الله وهو المناسب لبعض عبارات المناطقة، وحاصله أن الكلّي الطبيعي عبارة عن المفهوم الموجود في ضمن أفراده الخارجية، فالعقل أنما ينتزع هذا المفهوم من الخارج ابتداءً، بمعنى أن العقل حينما يلحظ هذه الأفراد يجردّها عن تمام خصوصياتها الشخصية، فيتبلور عن ذلك مفهوم كلي جامع صادق على تمام أفراد، هذا المفهوم الكلّي الجامع هو المعبر عنه بالكلّي الطبيعي وهو الماهية اللا بشرط القسمي .

النظر عن عروضه على أيّ طبيعة أو ماهيّة، بمعنى أن يلاحظ العقل مفهوم قابليّة الصدق على كثيرين وبهذا يكون موطن الكلّي المنطقي هو العقل أيضاً.

ومنشأ التعبير عنه بالكلّي المنطقي هو أنّ المنطقي عندما يبحث عن الكلّي يبحث عنه بما هو وبقطع النظر عن عروضه على ماهيّة من الماهيات، أي أنّ الضوابط والأحكام التي يجعلها على الكلّي أنّما يجعلها للكلّي بهذا المعنى، فيقال: مثلاً: «انّ الكلّي هو في مقابل الجزئي» «وانّ الكلّي موطنه العقل» وهكذا.

أنّه يرجع لما ذكرناه من تعريف، وحاصله: انّ الكلّي العقلي هو ملاحظة الطبيعة بوصفها كليّة، فالملاحظ في الكلّي العقلي هو المركّب من الطبيعة والكلّي، كأن نلاحظ الإنسان بوصفه كليّاً.

ومن الواضح أنّ الماهيّة إذا لوحظت بوصفها كليّة فإنّ ذلك يعني عدم تعقل وجودها في الخارج، إذ لا وجود للطبيعة بقيد الكليّة في الخارج. ثمّ إنّ الطبيعة إذا لوحظت بقيد الكليّة فإنّ هذا يعني لحاظها متجرّدة عن تمام العوارض التي يمكن ان تطرأ على الماهيّة في الخارج.

وبهذا يتّضح أنّ الكلّي العقلي في اصطلاح الاصوليين هو عينه في اصطلاح المناطقة وانّ الطبيعة بقيد الكليّة لا يحمل عليها إلا ما هو معقول ثانوي كالجنس والفصل.

٥٠٥ - الكلّي المنطقي

هو ملاحظة مفهوم الكلّي بقطع



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ اَللّٰمِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف اللّام

٥٠٦ - اللابشرط القسمي

٥٠٧ - اللابشرط المقسمي

٥٠٨ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار

٥٠٩ - لا النافية للجنس

٥١٠ - لحن الخطاب

٥١١ - اللزوم البيّن وغير البيّن

٥١٢ - لوازم الأدلّة

٥١٣ - ليس التامّة والناقصة

٥١٤ - اللوازم الذاتية



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إلكترونية

﴿ حرف اللام ﴾

أفرادها، بمعنى إلغاء الخصوصيات الخارجية الثابتة للأفراد، وهذا ما يصحح فعلية انطباق الحكم الثابت للماهية على تمام أفرادها.

فمعنى اللابشرط القسمي هو نفي القيود الخارجية المانعة عن انطباق الماهية على أفرادها، ومن هنا يكون وجوب الإكرام ثابتاً للعالم والجاهل والكبير والصغير والعربي والأعجمي وهكذا، لأن تمام هذه الخصوصيات غير ملحوظة في الماهية التي ثبت لها الوجوب، وما هو ملحوظ مع هذه الماهية هو فعلية الانطباق والسريان. هذا ما ذهب إليه جمع من الأعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما وجمع من الفلاسفة.

المعنى الثاني: وهو ما تبناه جمع

٥٠٦ - اللابشرط القسمي

الماهية اللابشرط القسمي هي الماهية المطلقة ويعبر عنها بالماهية المرسلة، وقد ذكرها معنيان: **المعنى الأول:** إن الماهية اللابشرط القسمي عبارة عن الماهية الملحوظة مع خصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه الخصوصية هي عنوان الإطلاق والإرسال والانطباق على مصاديقها خارجاً.

وبتعبير آخر: الماهية اللابشرط القسمي هي الماهية التي لوحظت فانية في أفرادها الخارجية، أي لوحظ معها الانطباق على أفرادها الخارجية، فحينما يقال: «أكرم الإنسان» فإن ماهية الإنسان لوحظت فانية في

تمام الخصوصيات والقيود المانعة عن انطباق الماهية على أفرادها .
والثمرة التي تظهر بين المعنيين هي أن الماهية اللا بشرط القسمي - بناء على المعنى الأول - موجودة في الخارج بوجود أفرادها، وأما بناء على المعنى الثاني فلا موطن لها إلا الذهن، وذلك لأن الماهية المقيدة بالإطلاق لا وجود لها في الخارج، فليس ثمة فرد في الخارج يمكن أن تصدق عليه الماهية المقيدة بالإطلاق، فزيد لا يكون إنساناً بقيد الإطلاق .

٥٠٧ - اللا بشرط القسمي

الماهية اللا بشرط القسمي هي الماهية الملحوظ معها شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها وهو لحاظها مقسماً للأقسام الثلاثة، وهي الماهية اللا بشرط القسمي والماهية البشرط شيء والماهية البشرط لا، والقسم الأول هو المعبر عنه بالماهية المطلقة، والثاني هو الماهية المخلوطة، والثالث

من الأعلام كالحكيم السبزواري وصاحب الكفاية رحمتهما والشيخ الأنصاري رحمتهما على ما نسبه إليه بعض الأعلام، وحاصله: أن الماهية اللا بشرط القسمي هي الماهية التي لوحظت معها خصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه الخصوصية هي التقييد بالإطلاق، فالماهية المطلقة هي الماهية المقيدة بالإطلاق والإرسال، وهي الماهية المقيدة باللابشرطية، فاللابشرطية قيد أخذ في الماهية اللا بشرط القسمي .

والفرق بين هذا المعنى والمعنى الأول واضح، إذ إن المعنى الثاني اعتبر اللا بشرطية والإرسال قيداً في الماهية اللا بشرط القسمي، وأما المعنى الأول فلم يعتبر ذلك فيها، غاية أن الماهية اللا بشرط القسمي - بناء عليه - ملحوظ معها عنوان الإرسال واللابشرطية وليس مأخوذاً بنحو القيدية فيها، ومعنى ذلك هو لحاظ الماهية فانية في أفرادها ومنطبقة عليها فعلاً باعتبار أن هذا اللحاظ يقتضي الغاء

الجملة المنفية بلا النافية للجنس فقد ذكر له عدة احتمالات:

الإحتمال الأول: وهو الذي تبناه شيخ الشريعة الأصفهاني رحمته الله وهو أن النفي أريد منه النهي، فيكون مفاد الرواية الشريفة هو مفاد قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾^(١)، وحينئذ يكون معنى الرواية الشريفة هو حرمة الإضرار بالغير وحرمة الضرر بالمعنى الذي ذكرناه في محله.

وقد ذكرنا في بحث لا النافية للجنس أن استعمال النفي لغرض إنشاء النهي ممكن وواقع في الإستعمالات العربية، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ﴾ إلا أنه لا بد من إبراز قرينة على إرادة الإنشاء والنهي من النفي كما في الآية الشريفة، إذ لا يتعقل - كما قلنا - أن تكون الآية متصدية للإخبار عن انتفاء وقوع الرفث في الخارج.

الإحتمال الثاني: أن تكون الرواية الشريفة من موارد استعمال الجمل المنفية في نفي الحكم بلسان نفي

هو الماهية المجردة، فإذا لوحظت الماهية باعتبارها مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة فهي الماهية اللا بشرط المقسمي.

مثلاً: لو لاحظنا مفهوم الإنسان باعتباره مقسماً للإنسان بلحاظ الإرسال والإطلاق، وللإنسان بلحاظ تجرّده عن تمام العوارض والطوارئ، وللإنسان باعتبار اتصافه بخصوصية خارجية، إذا لاحظنا ماهية الإنسان باعتبارها مقسماً لهذه الأقسام فهذه هي الماهية اللا بشرط المقسمي، وهي الكلّي الطبيعي بنظر الحكميم السبزواري رحمته الله خلافاً لكثير من الأعلام. لاحظ عنوان «الكلّي الطبيعي» وعنوان «اعتبارات الماهية».

٥٠٨ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار

أما المراد من لفظي الضرر والضرار فقد أوضحناه في حرف الضاد، وأما ماهو المراد من هذه

سابق هو الحرمة وهذه الرواية تصدّت لنفي انطباق طبيعة الربا على فرد هو الربا الواقع بين الوالد وولده، وبانتفاء الطبيعة عن هذا الفرد ينتفي حكم الطبيعة عنه، ولولا هذه الرواية لكان حكم الطبيعة شاملاً لهذا الفرد باعتباره فرداً من أفرادها حقيقة.

وهذا البيان لا يمكن تطبيقه على رواية «لا ضرر ولا ضرار»، وذلك لوضوح أنها ليست بصدد نفي انطباق طبيعة الضرر على فرد من أفرادها فيكون معنى ذلك هو نفي الحكم الثابت لطبيعة الضرر عن ذلك الفرد بل إن ما يفهمه صاحب هذا المسلك هو أن الرواية بصدد نفي الحكم الثابت للموضوعات الأخرى في ظرف تلبسها بالضرر، وهذا لا يناسب دخول النفي على عنوان الضرر، إذ المناسب لدخول النفي على عنوان الضرر هو نفي الحكم الثابت للضرر بلسان نفي الضرر، وهذا معناه نفي الحرمة عن الضرر بلسان نفي الضرر وهو غير مراد قطعاً.

الموضوع، فالمنفي وان كان هو الضرر إلا أن الغرض منه نفي الحكم الثابت في ظرف الضرر، فهي نفي للحكم الضرري بواسطة نفي الضرر، فيكون مؤدئ الرواية الشريفة هو نفي الأحكام الثابتة لموضوعاتها لو اتفق اشتغال هذه الموضوعات على الضرر، فالوجوب الثابت للوضوء مثلاً منفي لو اتفق ضرورية الوضوء.

إلا أن هذا الإستعمال لا يتناسب مع ما ذكرناه في المورد الثاني من موارد استعمال الجمل المنفية بلا النافية، حيث قلنا أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع معناه نفي الطبيعة عن أن تكون متحققة في ضمن فرد، وقلنا أن الغرض من ذلك هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن بعض أفرادها، وهذا معناه أن الطبيعة المنفية قد ثبت لها حكم في مرحلة سابقة ويكون مفاد هذه الصياغة هو نفي ذلك الحكم عن فرد من أفراد الطبيعة كما هو في قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإن طبيعة الربا قد ثبت لها حكم

يجعل الشارع الوجوب على الوضوء في حالات المرض فإنَّ المكلف حينئذٍ يكون ملزماً بامتناله وبامتناله يقع في الضرر، فالضرر إذن معلول للحكم بوجوب الوضوء في حالات المرض، وذلك لأنَّ الحكم بالوجوب يكون علة للزوم الإمتثال، والإمتثال موجب للوقوع في الضرر، فتكون النتيجة هي أنَّ الضرر إنما ينشأ عن الحكم، وهذا هو المصحح لدخول النفي على عنوان الضرر رغم إرادة نفي الحكم، إذ أنه حينما ينفي الضرر فهذا يلزم عرفاً نفي العلة الموجبة له، وليس من علة للوقوع في الضرر سوى جعل الحكم الضرري على المكلف ولزوم امتثاله له.

وبهذا يكون النفي وارداً على الحكم الضرري ابتداءً، فيكون مؤدى الرواية الشريفة هو أنَّ الشارع لم يجعل حكماً يلزم منه الضرر، وهذا الإحتمال تبناه الشيخ الأنصاري رحمته وتبعه في ذلك السيد الخوئي رحمته.

هذا حاصل بعض ما أورده السيد الخوئي رحمته على هذا الإحتمال الذي تبناه صاحب الكفاية رحمته.

الإحتمال الثالث: أن يكون المنفي في الرواية الشريفة هو الحكم الضرري ابتداءً، فيكون مؤدى الرواية هو نفي وجود الحكم الذي ينشأ عن امتثاله الضرر في الشريعة، وهذا معناه عدم جعل الشارع حكماً يكون امتثاله موجباً للوقوع في الضرر.

والمصحح لنفي الضرر رغم إرادة نفي الحكم الضرري هو أنَّ الضرر إنما ينشأ عن الحكم، أي عن امتثاله، فهو معلول للحكم، فيكون مساق الرواية الشريفة هو نفي العلة بواسطة نفي معلولها، إذ لا يتعقل انتفاء المعلول «الضرر» ما لم تكن علته منتفية والتي هي الحكم.

وتوضيح ذلك: أنَّ الوضوء في حالات المرض ليس هو المنشأ للوقوع في الضرر، إذ للمكلف أن لا يتوضأ فلا يقع في الضرر إلا أنه حينما

تصدّي الآية المباركة لنفي الوجود
والتحقّق جدّاً وواقعاً، وهذا ما يعبر
عن أنّ نفي التحقّق أنّما هو لغرض
التعبير عن الإنشاء والنهي.

وأما ما هو المصحّح لاستعمال النفي
في إنشاء النهي فقد ذكرت لذلك
مجموعة من التقريبات تذكر عادة
تحت عنوان الجمل الخبريّة المستعملة
في الطلب.

ومن هذه التقريبات هو أنّ
المصحّح للإخبار عن النفي هو الكناية
عن الملزوم بواسطة الإخبار عن
اللازم، فهو وإن كان يريد الملزوم إلّا
أنّه توسّل في الكشف عن إرادته
بواسطة الإخبار عن اللازم، كما يقال:
«زيد كثير الرماد» فإنّ الإخبار عن
زيد بكثير الرماد أنّما استعمل لغرض
الكناية عن كرمه، إذ إنّ لازم الكرم
هو كثرة الرماد في داره لكثرة طبخه
للطعام، فالمتكلم أراد الإخبار عن
الملزوم وهو الكرم بواسطة الإخبار
عن اللازم وهو كثرة الرماد في دار
زيد.

٥٠٩ - لا النافية للجنس

والبحث المتصل بغرض الاصولي
عن لا النافية للجنس من جهتين:

الجهة الاولى: افادتها للعموم أو
الإطلاق، وهذا ما سوف نبيّنه تحت
عنوان «النكرة في سياق النفي» إنّ
شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: هو بيان موارد
استعمالها، وهذا ما سوف نبيّنه في
المقام، فنقول: إنّ السيّد الخوئي رحمته الله ذكر
أنّ موارد استعمال الجمل المنفيّة بلا
النافية للجنس ثلاثة:

المورد الأوّل: أن تكون مستعملة
لغرض الإنشاء، والتعبير عن
مبغوضيّة مدخولها، فهي وإن كان
مساقتها للإخبار إلّا أنّ الغرض منها
الإنشاء والنهي التحريمي.

ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا
فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٢) فالجمل
المنفيّة بلا النافية في هذه الآية المباركة
سيقت لغرض الإنشاء والنهي
التحريمي، وذلك بقريضة عدم تعقل

مطابقة الملزوم للواقع وعدم مطابقته ،
لامطابقة اللازم - المخبر به ابتداء -
لواقع وعدم مطابقته .

فقولنا « زيد كثير الرماد » لا يكون
كذباً لو لم يكن في داره رماد أصلاً إلا
أنه كان كريماً ، وذلك لأن المخبر عنه في
هذه الجملة إنما هو كرم زيد ،
والمفترض ثبوته واقعاً ، هذا إذا كان
ملزوم الجملة الكنائية هو الإخبار ،
وأما إذا كان ملزومها الإنشاء فلا
يتعقل في موردها الكذب كما هو
واضح .

المورد الثاني : أن يكون مساقها
الإخبار عن انتفاء تحقق الطبيعة في
ضمن فرد ، ولكن لغرض نفي الحكم
الثابت للطبيعة عن ذلك الفرد ، فليس
الغرض من نفي شمول الطبيعة لفرد هو
انتفاء ذلك الفرد عن الطبيعة تكويناً
بل الغرض هو بيان انتفاء الحكم
الثابت للطبيعة عن ذلك الفرد .

والمبرر للتصدي لهذا النفي هو
صدق الطبيعة على ذلك الفرد تكويناً ،
فلولا النفي لكان الحكم الثابت للطبيعة

والمقام من هذا القبيل ، إذ إن
الغرض من الإخبار عن انتفاء الرفث
في الحجج هو الكناية عن الإنشاء
والنهي ، فالإخبار عن عدم وقوع
الرفث من المتدين في الحجج لازم
لمطلوبية ذلك شرعاً ، فالشارع أراد
إنشاء مطلوبية عدم إيقاع الرفث في
الحجج بواسطة الإخبار عن اللازم وهو
عدم وقوع ذلك من المتدين ، إذ لا
معنى لعدم صدور الرفث في الحجج من
المتدين إلا مطلوبية ذلك شرعاً ، إذ مع
عدم مطلوبيته لا يكون عدم وقوعه
من المتدين - وبالتالي الإخبار عنه -
مبرراً .

وصدور ذلك من المؤمن أحياناً لا
يلزم منه كذب الإخبار بعدم الوقوع ،
وذلك لأن الإخبار لم يكن بقصد
الحكاية وإنما هو بقصد الإنشاء ،
والإخبار إنما هو وسيلة للتعبير عن
الإنشاء .

كما أن الثابت في بحث الكناية أن
مناط الصدق والكذب في الإخبارات
المستعملة لغرض الكناية إنما هو

المتبنيات العقلائية، وحينئذ يكون مفاد الجملة المنفية هو نفي المشروعية عن الموضوع المنفي وجوده في الشريعة.

ومثاله قوله ﷺ « لا رهبانة في الإسلام »^(٤)، وقوله ﷺ « لا مناجشة في الإسلام »^(٥)، وقوله ﷺ « لا قياس في الدين »^(٦)، فإن الرواية الأولى تنفي مشروعية الرهبانية والتي كانت مشروعة في بعض الشرايع السابقة، والرواية الثانية تنفي مشروعية ظاهرة اجتماعية والتي هي المناجشة، إذ إن هذه الظاهرة كانت سائدة، وأمّا الرواية الثالثة فهي تنفي مشروعية القياس في الدين والذي هو من المرتكزات العقلائية، فلو خلى العقلاء وطبعهم لحكموا القياس في الدين.

الصورة الثانية: أن يكون مدخول النفي هو الحكم الشرعي ابتداءً فيكون ذلك معبراً عن عدم تشريع ذلك الحكم في الدين، ومثاله قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٧)، فالآية الكريمة تنفي أن يكون الشارع

ثابتاً لذلك الفرد باعتبار فرديته لها واقعاً.

ومثاله: قوله ﷺ: « لا ربا بين الوالد وولده »^(٨) و « لا شك لكثير الشك »، فنفي طبيعة الربا عن أن تكون منطبقة على الحصّة من الربا الواقع بين الوالد والولد أمّا سيق لغرض نفي الحكم الثابت للطبيعة - وهو الحرمة - عن هذه الحصّة، وهذا هو المعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما أوضحنا ذلك تحت هذا العنوان.

المورد الثالث: أن يكون مساقها الإخبار عن انتفاء مدخول لا النافية عن أن يكون موجوداً في الشريعة المقدّسة، فيكون مفادها نفي المشروعية التشريع عن مدخول النفي، ولهذا المورد صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون النفي عن الشريعة موضوعاً من الموضوعات الثابتة في شريعة من الشرايع أو الثابتة في مجتمع من المجتمعات أو أن يكون المنفي من

القسم الأول: هو اللزوم البين، وهو الذي لا يحتاج إدراكه الى برهان تثبت بواسطته الملازمة بين الملزوم ولازمه، وهو ينقسم الى قسمين:

الأول: اللزوم البين بالمعنى الأخص: وهو الذي يكون معه تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم والمجزم بالملازمة بينهما، بمعنى ان إدراك اللازم لا يحتاج لأكثر من تصوّر الملزوم، ويمكن التمثيل بالنار والحرارة، فإن النار هي الملزوم والحرارة هي لازم النار، وتصور الحرارة والإذعان بكونها لازماً للنار لا يحتاج لأكثر من تصوّر معنى النار.

الثاني: اللزوم البين بالمعنى الأعم: وهو ما يكون معه اللزوم مفتقراً تصوّره الى تصوّر الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بينهما، وحينئذ يتحقق إدراك اللازم والمجزم بالملازمة بينه وبين ملزومه.

ويمكن التمثيل له بالفردية والعدد سبعة، فإن إدراك الملازمة بين العدد سبعة وبين الفردية يحتاج الى تصوّر

قد جعل حكماً حرجياً، أي حكماً يلزم من امثاله الحرج.

٥١٠ - لحن الخطاب

وهو اصطلاح آخر لمفهوم الموافقة، والتعبير عنه بلحن الخطاب ناشيء - كما قيل - عن ان المتكلم توسّل في بيان مراده بالتلويح بدلاً عن التصريح، وهذا ما يناسب المعنى اللغوي للفظ اللحن، إذ ان اللحن في اللغة يعني الفطنة وسرعة الفهم، فكأنما المتكلم اعتمد على فطنة المخاطب فلم يصرّح بمراده واستعاض عن ذلك بالتلويح.

كما أنه قد يُستعمل لفظ لحن الخطاب ويُراد منه دلالة الإقتضاء، ووجه المناسبة يتضح بملاحظة ما ذكرناه تحت عنوان «دلالة الإقتضاء».

٥١١ - اللزوم البين وغير البين

تنقسم اللوازم الذاتية الى قسمين:

بيئاً ، ولذلك عدل السيد الخوئي رحمته عن التعبير بالبرهان والدليل الى التعبير بالمقدمة الخارجية ، أي ان اللزوم غير البين هو ما يكون إدراكه والجزم به مفتقراً الى مقدمة خارجة عن إطار تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما .

وذكر رحمته ان اعتبار المحقق النائيني رحمته وجوب مقدمة الواجب من اللوازم البيئية بالمعنى الأعم يعدّ خلطاً بين اللازم البين واللازم غير البين ، وذلك لأن إدراك الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة يحتاج الى مقدمة خارجية وهي ما يُدرکه العقل من ان ايجاب شيء يستلزم ايجاب مقدماته ، ووضوح هذا البرهان على الملازمة لا يبرر اعتبار هذا النحو من الملازمة لزوماً بيئاً بالمعنى الأعم .

ثم ان هنا أمراً لا بد من التنبيه عليه ، وهو ان افتقار اللزوم غير البين الى البرهان لا ينافي ما ذكرناه من ان اللازم الذاتي لا يتخلف عن ملزومه

معنى العدد سبعة والذي هو الملزوم وتصور معنى الفردية والتي يُفترض انها اللازم ثم تصوّر الملازمة بينهما بأن يجمع بين التصورين ويناسب بينهما ، وحينئذ يتحقق الإدراك والجزم بالملازمة وان الفردية لازم للسبعة .

وتلاحظون ان إدراك اللازم والملازمة في القسمين لم يفتقر الى مقدمة خارجية ، نعم اللازم البين بالمعنى الأعم يحتاج الى مؤنة زائدة ، فما لم تبذل لا يتحقق الإدراك بمجرد تصوّر الملزوم إلا ان هذه المؤنة لا تخرج عن إطار الملزوم واللازم والنسبة بينهما .

القسم الثاني : اللزوم غير البين وهو من اللوازم الذاتية أيضاً إلا ان إدراك اللازم في مورده والجزم بالملازمة بينه وبين ملزومه لا يكون إلا بواسطة البرهنة على الملازمة ، والمقصود من البرهنة هو مطلق ما يكون خارجاً عن إطار تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما ، بمعنى ان وضوح البرهان لا يبرر اعتبار اللزوم

وأنه ناشيء عن مقام الذات للملزوم
وأنه لا يُعلَّل.

وذلك لأن البرهان إنما هو لغرض
الكشف عن ثبوت الملازمة، فليس
هو علة لثبوت الملازمة، إذ قد يكون
بين الشئيين تلازم ذاتي إلا أن هذا
التلازم غير مدرك فتكون وظيفة
البرهان هو الكشف عن التلازم
الذاتي، ولو لم نعثر على دليل الملازمة
فإن ذلك لا يقتضي انتفاؤها لو كانت
ثابتة في نفس الأمر والواقع.

فوظيفة البرهان على الملازمة
كوظيفة الأمانة على الحكم الشرعي،
فإن الأمانة لا تكون علة لثبوت
الحكم الشرعي واقعاً، وإنما دورها
الكشف عنه، ولهذا لو لم تقم الأمانة
على الحكم الشرعي فإن هذا لا يعني
عدم وجوده بل قد يكون الحكم
الشرعي ثابتاً في نفس الأمر والواقع
غايته أن المكلف يجهله.

٥١٢ - لوازم الأدلة

ومن أجل أن يتضح هذا المطلب
لابد من بيان مقدمة.

كل دليل سواء كان قطعياً أو غير
قطعي، وسواء كان محرزاً أو أصلاً
عملياً يمكن أن يكون له مدلول
التزامي إضافة إلى مدلوله المطابقي،
ولكي تتضح هذه الدعوى نذكر مثلاً
يناسب الدليل المحرز بكلا قسميه:
القطعي، وغير القطعي؛ ومثلاً
يناسب الأدلة العملية المعبر عنها
بالأصول العملية.

أما ما يناسب الدليل المحرز، فمثاله:
لو أخبر مخبر عن غرق زيد فإن هذا
الخبر له مدلولان:

الأول: هو أن زيدا قد غرق في
الماء، وهذا ما يسمى بالمدلول
المطابقي.

الثاني: هو إن زيدا قد مات، وهذا
هو المدلول الالتزامي للخبر، إذ أن
الخبر وبحسب المدلول اللغوي لألفاظه
لا يدل على أكثر من غرق زيد في

هو استفاد من الاستصحاب باعتبار أنه صار واسطة في إثبات موضوع الملازمة، فالاستصحاب أثبت حياة زيد فترتب اللازم من حياة زيد وهو أنه يأكل ويشرب.

وبعد أتضح هذه المقدمة، يقع البحث حول الدلالة الالتزامية من حيث ثبوت الحجية بالإضافة إلى المدلول المطابق وعدم ثبوت الحجية، وهل أنه كلما ثبتت الحجية لدليل فإنها تثبت لكلا مدلوليه المطابق والالتزامي أو لا؟

ويمكن تصنيف البحث إلى موارد أربعة نذكرها تباعاً:

المورد الأول: ما إذا كان الدليل من قبيل الأدلة المحرزة القطعية، كما لو قام الدليل القطعي على غرق زيد في الماء، وفي مثل هذا المورد لا إشكال في ثبوت الحجية لكلا مدلوليه المطابق والالتزامي، وذلك لأن القطع بالمدلول المطابق قطع بالمدلول الالتزامي، ولذلك قالوا «إن العلم بشي علم بلوازمه».

الماء، نعم ثبوت غرق زيد - وبواسطة مقدمة خارجية وهي أن الغرق موجب للموت - قد دل على موت زيد.

إذن ثبوت موت زيد نشأ عن مقدمتين الأولى إخبار المخبر بغرقه والثانية هي العلم الخارجي بأن الغرق من موجبات الموت.

وأما ما يناسب الأصل العملي، فنذكر له مثلاً في الاستصحاب، فنقول: لو كنا على يقين سابق بحياة زيد ثم شككنا في بقائه على قيد الحياة فإن مقتضى الاستصحاب هو أن زيداً لا زال حياً، وهذا هو المدلول المطابق للاستصحاب، وللإستصحاب مدلول آخر وهو «أن زيداً يأكل ويشرب» وهذا هو المدلول الالتزامي للإستصحاب وهو لا يقتضيه الاستصحاب بنفسه إذ أن الاستصحاب لا يعني أكثر من إسرائ الحالة السابقة المتيقنة إلى ظرف الشك، ومن الواضح أن كون زيد يأكل ويشرب الآن ليس استفاداً من حاق المستصحب «حياة زيد»، نعم

يكون حجة في المدلول الالتزامي كما هو حجة في المطابقي، فلو أخبر الثقة بفرق زيد فإن هذا الخبر يكون حجة في إثبات موت زيد.

المورد الثالث: لو كان الدليل من الأدلة المحرزة الظنيّة إلا أن الدليل الذي دلّ على حجّيته دلّ على حجّية المدلول المطابقي دون أن تكون له دلالة على حجّية المدلول الالتزامي.

ومثال ذلك: الإجماع، فإنّ الدليل الذي دلّ على حجّيته لم يدلّ على أكثر من حجية معقد الإجماع - والذي هو المدلول المطابقي - فلا يكون المدلول الالتزامي لمعقد الإجماع مشمولاً لدليل الحجّية، فلو قام الإجماع مثلاً على وجوب صلاة الجمعة فإنّ وجوب صلاة الجمعة هي معقد الإجماع إلا أن ذلك مدلول التزامي وهو عدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، وهذا المدلول الالتزامي خارج عن موضوع الحجّية، إذ أن موضوع الحجّية - كما قلنا - هو معقد الإجماع - والذي هو في المثال وجوب

إذن المنشأ لثبوت الحجّية للمدلول الالتزامي هو العلم بالملازمة، إذ هو الذي يؤدّي إلى العلم باللازم بعد العلم بتحقيق الملزوم - وهو المدلول المطابقي - وفي المثال المذكور يكون القطع بفرق زيد قطع بموته، ولذا يمكن ترتيب جميع الآثار المترتبة على موت زيد كاعتداد زوجته وتقسيم تركته.

المورد الثاني: ما إذا كان الدليل من قبيل الأدلة المحرزة الظنيّة، والذي قام الدليل القطعي على حجّيته بكلاً مدلوليه المطابقي والالتزامي بأن كان موضوع الحجّية الثابت لهذا الدليل هو كلا المدلولين، فهنا لا إشكال أيضاً في ثبوت الحجّية للمدلول الالتزامي وذلك لأنّه وقع موضوعاً للحجّية بمعنى أن الدليل المثبت للحجّية قد أثبتّها لكلا المدلولين على حدّ سواء.

ومثال ذلك: خبر الثقة لو استظهرنا من الأدلة التي دلّت على حجّيته أنّها في مقام إثبات الحجّية لكلا مدلولي الخبر المطابقي والالتزامي فإنّ خبر الثقة في مثل هذه الحالة

صلاة الجمعة ..

وَمِنْ هُنَا قَدْ يُقَالُ بِعَدَمِ حُجِّيَّةِ
المدلول الالتزامي، فلو كان له آثار
فإنها لا تترتب، وذلك لأن موضوع
الحجّية ليس شاملاً لها، نعم من
الممكن ثبوتاً أن تكون الحجّية شاملةً
للمدلول الالتزامي، ولكن ذلك لا
ينفع لإثبات الحجّية له إذ أن إمكان
ثبوت الحجّية له لا يسوّغ الاعتماد
عليه ما لم يقم دليل إثباتي على
الحجّية، وفرض الكلام عدم شمول
الحجّية للمدلول الالتزامي، وكوتنا
نعلم أن ثبوت المدلول المطابقي يُلَازِمُ
خارجاً ثبوت المدلول الالتزامي لا
يسوّغ أيضاً ثبوت الحجّية للمدلول
الالتزامي، وذلك لأن فرض الكلام
أنّ الدليل المحرز دليل ظني يفتقر في
ثبوت الحجّية له إلى التعبد الشرعي،
وَمِنْ الْمُمْكِنِ جَدّاً أَنْ يُتَعَبَّدَنَا الشَّارِعُ
بِحُجِّيَّةِ الْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِيِّ دُونَ أَنْ يُتَعَبَّدَنَا
بِحُجِّيَّةِ الْمَدْلُولِ الْإِلْتِمَازِيِّ، فَيَقُولُ
مثلاً: إنّ الزوج إذا كان مفقوداً ولم
يُعرف له خبر فإنه قد مات تعبدّاً

ولكن مع ذلك لا تنفصل عنه زوجته
إلا بطلاق الحاكم الشرعي في حين أن
موت الزوج يُلَازِمُ شرعاً عدم الحاجة
إلى الطلاق.

وَمِنْ هُنَا ذَهَبَ السَّيِّدُ الْخَوَافِيُّ رَحِمَهُ اللهُ إِلَى
عدم حجّية المدلول الالتزامي في هذا
المورد، وفي مقابل هذا القول ذهب
المشهور إلى حجّيته وأنّه لا فرق في
الحجّية بين المدلول المطابقي والمدلول
الالتزامي إذا كان المدلول المطابقي من
قبيل الأدلة الظنيّة المحرزة «الأمانة»،
ولذلك قالوا: «إنّ مثبتات الأمانة
مطلقاً حجة» أي أنّ المدلولات
الالتزامي للأمانة مطلقاً تكون حجة
وهذا هو ما ذهب إليه السيّد الصدر رَحِمَهُ اللهُ
واستدلّ له بما حاصله:

إنّ الدليل الظني المحرز - الذي قام
الدليل القطعي على حجّيته - هو ما
كان منشأ جعله الكاشفيّة عن متعلّقه
وليس له منشأ وسبب غير كاشفيّة
عن متعلّقه وبالتالي تكون حجّية هذا
الدليل ثابتة لكل ما كشف عنه هذا
الدليل، ومن الواضح أنّ كاشفيّة

المورد الرابع : ما إذا كان الدليل من قبيل الأدلة العمليّة المقرّرة لوظيفة المكلف في ظرف الجهل بالحكم الواقعي . وهنا ذهب المشهور إلى عدم حجّيّة مدلولاتها الالتزامية ، فلذلك اشتهر عنهم « إن مثبتات الأصول ليست بحجّة » ويمكن أن نمثّل لذلك بقاعدة الفراغ المثبتة لصحة العبادة في ظرف الشك في الصحة إذا كان الشك قد وقع بعد الفراغ عن العبادة ، فإنّ هذه القاعدة لا تقتضي أكثر من الحكم بصحة الصلاة مثلاً المفروغ عنها ، إذ أنّ هذا هو مدلولها المطابقي ، ولقاعدة الفراغ في بعض الموارد مدلول التزامي ، فلو فرغ المكلف من الصلاة ثم شك في صحتها من جهة أنّه هل كان متطهراً عندما دخل في الصلاة أم لا ؟ فإنّ مقتضى قاعدة الفراغ هو الحكم بصحة هذه الصلاة ، وهذا هو مدلول القاعدة المطابقي ، وللحكم بصحة الصلاة مدلول التزامي وهو أنّه كان على طهارة حين دخل الصلاة إلّا أنّ هذا المدلول الالتزامي غير حجّة ،

الدليل الظني المحرز على المدلول الالتزامي بمستوى كاشفيته عن المدلول المطابقي ، فلا مبرر للتفريق بينهما من حيث الحجّيّة ، إذ أنّ الحجّيّة ثابتة لكل ما كشف عنه الدليل .

ويمكن صياغة الدليل بشكل آخر ، بأن يقال : إنّنا فرغنا في بحث سابق عن أنّ السبب الوحيد في جعل الحجّيّة للأمانة هو أنّ الأمانة كاشفة عن مفادها وليس للمولى أي ملاحظة لنوع الحكم الذي تكشف عنه الأمانة بل أنّ نظره مقتصرٌ - في مقام جعل الحجّيّة للأمانة - على ما للأمانة من كاشفيّة عن الواقع .

ومن هنا يمكن أن نستظهر أنّ المولى حينما جعل الحجّيّة للأمانة جعلها لكل ما تكشف عنه الأمانة فلما كانت تكشف عن المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي معاً فهذا يعني أنّ المولى قد جعل الحجّيّة لكلا المدلولين إذ أنّ كلاً منهما قد كشفت عنه الأمانة ، وبهذا يتضح منشأ ذهب المشهور إلى حجّيّة المدلولات الالتزامية لمطلق الأمارات .

فلو أراد الدخول في صلاة أخرى فإنه ملزم بالإتيان بوضوء جديد لها ولا تكون قاعدة الفراغ التي أجراها لغرض تصحيح الصلاة سالحة لإثبات طهارته الحديثية .

ويمكن الاستدلال على ذلك بأنّ المجمعول في الأصول العملية هو الجري العملي على طبق الأصل إذ أنّ الملحوظ حين جعل الحجية للأصل هو نوع الحكم المشكوك وأهميته بنظر المولى دون أن يكون للمولى ملاحظة لكاشفية الأصل حتىّ لدلوله المطابق فضلاً عن الالتزامي، إذ أنّ الأصل لا يكشف عن أنّ مؤداه هو الواقع، وقد تكون للمولى - كما في موارد الأصول المحرزة - ملاحظة لكاشفية الأصل عن الواقع إلا أنّ الكاشفية ليست هي الملاك التامّ في جعل الحجية للأصل بل إنّ الملاك هو الكاشفية مع ملاحظة نوع الحكم المشكوك وأهميته بنظر المولى .

وبهذا البيان يتضح ما هو المنشأ لمبنى المشهور في عدم حجية

المدلولات الالتزامية للأصول، إذ أنّه لما كانت الحجية مجعولة على الأصل العملي بوصف كونه وظيفة مقرّرة في ظرف الشكّ واهتمام المولى بهذه الوظيفة وأهميتها على سائر الوظائف دون أن يكون المنشأ لجعل هذه الوظيفة هو كاشفية الوظيفة العملية عن الواقع، فإنّه لا يمكن في مثل هذه الحالة تعدية الحجية الثابتة للوظيفة العملية لمدلولاتها الالتزامية إذ أنّه من أين لنا العلم أنّ الشارع جعل الحجية للمدلول الالتزامي بالإضافة إلى المدلول المطابق، وهل هذا إلاّ « من حلب الدم » والتخرّص على المولى جلّ وعلا بغير علم، نعم لو كان دليل جعل الحجية صادقاً عرفاً على كلا المدلولين لكان ذلك مسوغاً للتمسك بالمدلول الالتزامي كما هو الحال في بعض المدلولات الالتزامية للاستصحاب والبحث في محله .

وبهذا البيان اتضح عدم حجية المدلولات الالتزامية للأصول العملية .

الناقصة فهي التي تُستعمل لنفي الصفات عن الشيء ، وذلك في مقابل كان الناقصة وهي التي تثبت صفة لشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده ، ويُعبّر عن مفاد ليس الناقصة بالعدم النعتي ، لأنّ الذي يُنفي بها هو الوجود النعتي عن الشيء ، كما يُعبّر عن كان الناقصة بالوجود النعتي ، فحينما يُقال ليس زيد قائماً فإنّ المنفي عن زيد هو القيام ، كما أنّه حينما يُقال « كان زيد قائماً » يكون المثبت لزيد هو القيام والذي هو وجود نعتي لزيد .

ولا ريب أنّ ثبوت الوجود النعتي لزيد منوط بأصل الوجود لزيد ، وهذا هو معنى أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له . أمّا الكلام عن أنّ نفي شيء بمفاد ليس الناقصة هل هو فرع ثبوت المنفي عنه ، فلا يمكن نعت زيد بعدم القيام إلاّ حينما يكون زيد موجوداً أو أنّ نفي شيء عن شيء غير منوط بوجود المنفي عنه ، فيمكن نفي القيام عن زيد رغم عدم وجوده ، وتحقيق هذه المسألة في بحث عدم

والمتحصل من كلّ ما ذكرناه في الموارد الأربعة أنّ الموردين الأوّل والثاني تكون فيهما المدلولات الالتزامية حجة ، وفي المورد الثالث وقع الخلاف وذهب المشهور إلى الحجية ، وأمّا المورد الرابع فلا إشكال في عدم الحجية .

٥١٣ - ليس التامة والناقصة

المقصود من ليس التامة هي التي تنفي الوجود عن الشيء ، وذلك في مقابل مفاد كان التامة والتي يكون مفادها ثبوت الوجود لشيء ، ويعبّر عن مفاد ليس التامة بالعدم المحمولي ، كما يُعبّر عن مفاد كان التامة بالوجود المحمولي .

فحينما يُقال : « ليس زيد » فهذا معناه نفي الوجود عنه وهو العدم المحمولي ، كما أنّه حينما يُقال « كان زيد » فإنّ معناه « وُجد زيد » ، وهو المعبر عنه بالوجود المحمولي .

وأما المقصود من ليس

الأزلي وقد أوضحناها في بحث
« استصحاب مجهولي التاريخ ».

* * *

٥١٤ - اللوازم الذاتية

اللازم الذاتي هو المحمول الخارج
عن الذات اللازم لها، ومنشأ التعبير
عن هذا اللازم بالذاتي هو أن اللزوم
بين اللازم وملزومه ينشأ عن مقام
الذات للملزوم، فالزوجية والتي هي
لازم ذاتي للأربعة وان كانت خارجة
عن ذات الأربعة إلا أن لزومها للأربعة
نشأ عن مقام الذات للأربعة، بمعنى أنه
لم يتوسط شيء خارج عن ذات الأربعة
لفرض صيرورة الزوجية لازماً للأربعة،
فثبوت الزوجية للأربعة ضروري،
ولهذا قالوا إن الذاتي لا يُعلّل، بمعنى أنه
ليس ثمة علة أوجبت ثبوت اللازم
الذاتي لملزومه بل إن العلة المفيضة
للملزوم هي عينها العلة المفيضة
للازم. ولمزيد من التوضيح راجع
عنوان « الذاتي لا يُعلّل » و « ذاتي باب
البرهان » و « العرض الذاتي ».

هوامش حرف اللام

(١) سورة البقرة: ١٩٧.

(٢) سورة البقرة: ١٩٧.

(٣) الوسائل: باب ٧ من أبواب الربا
الديث ١ و٣.

(٤) الوسائل: باب ٥ من أبواب الصوم

المحرم والمكروه الحديث ٤ و١٦.

(٥) الوسائل: باب ٤٩ من أبواب آداب
التجارة الحديث ٤.

(٦) لم نجد هذا اللسان في كتب الأخبار،

نعم الموجود هو « ليس في دين الله
قياس ».

(٧) سورة الحج: ٧٨.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الْمِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الميم

- ٥١٥ - المانع الشرعي
٥١٦ - الماهية المجردة
٥١٧ - الماهية المخلوطة
٥١٨ - الماهية المطلقة والمرسلة
٥١٩ - الماهية المهملة
٥٢٠ - المبادئ الأحكامية
٥٢١ - المبادئ التصديقية
٥٢٢ - المبادئ التصورية
٥٢٣ - مبادئ الحكم
٥٢٤ - متعلق الحكم
٥٢٥ - مثبتات الأمانة والأصل
٥٢٦ - المجاز
٥٢٧ - المجاز العقلي
٥٢٨ - المجمل والمبين
٥٢٩ - المحصلات الشرعية
٥٣٠ - المحصلات العقلية والعادية
٥٣١ - المحمولات الأولية والثانوية
٥٣٢ - المحمول بالضميمة
٥٣٣ - المخالفة القطعية والاحتمالية
٥٣٤ - المخصّص والمقيّد
٥٣٥ - المسألة الأصولية
٥٣٦ - مسألة مقدّمة الواجب
٥٣٧ - المستقلات العقلية
٥٣٨ - مسقطات التكليف
٥٣٩ - المشتقّ
٥٤٠ - المصالح المرسلة
٥٤١ - المعاني الحرفية والمعاني الاسمية
٥٤٢ - المعقولات الأولية
٥٤٣ - المعقولات الثانية
٥٤٤ - المفاهيم الأدوية
٥٤٥ - المفاهيم الإفرادية
٥٤٦ - المفهوم
٥٤٧ - مفهوم الإستثناء
٥٤٨ - مفهوم الحصر
٥٤٩ - مفهوم الشرط
٥٥٠ - مفهوم العدد

- ٥٧٣ - مناسبات الحكم والموضوع
 ٥٧٤ - المنطوق
 ٥٧٥ - الموافقة الاحتمالية
 ٥٧٦ - الموافقة الالتزامية
 ٥٧٧ - الموافقة القطعية
 ٥٧٨ - موضوع الحكم
 ٥٧٩ - الموضوعات المركبة
 ٥٨٠ - الموضوعات المستنبطة

- ٥٥١ - مفهوم الغاية
 ٥٥٢ - مفهوم اللقب
 ٥٥٣ - مفهوم المخالفة
 ٥٥٤ - مفهوم الموافقة
 ٥٥٥ - مفهوم الوصف
 ٥٥٦ - قاعدة المقتضي والمانع
 ٥٥٧ - مقدمات الحكمة
 ٥٥٨ - المقدمة التوليدية
 ٥٥٩ - مقدمة الحرام
 ٥٦٠ - المقدمة الخارجية
 ٥٦١ - المقدمة الداخلية
 ٥٦٢ - مقدمة الصحة
 ٥٦٣ - المقدمة العقلية والشرعية والمادية
 ٥٦٤ - المقدمة العلمية
 ٥٦٥ - مقدمة المستحب والمكروه
 ٥٦٦ - المقدمة المفوتة
 ٥٦٧ - المقدمة الموصلة
 ٥٦٨ - المقدمة الوجودية
 ٥٦٩ - المقدمة الوجودية
 ٥٧٠ - الملاك الاقتضائي
 ٥٧١ - الملازمة بين حكم العقل وحكم
 الشرع
 ٥٧٢ - ملاك الحمل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ حرف الميم ﴾

عبارة عن الشيء الذي أخذ عدمه قيداً في الوجوب .

ومثال الثاني لبس الحرير بالنسبة للصلاة - والتي هي متعلق الوجوب - فإن عدمه أخذ قيداً في صحة الصلاة ، ولذلك يكون لبس الحرير أثناء الصلاة مانعاً من صحتها .

وهذا ما يقتضي أن يكون المانع الشرعي عبارة عن الشيء الذي أخذ عدمه قيداً في صحة متعلق الحكم فيكون المتعلق فاقداً للصحة عندما يكون واجداً للمانع الشرعي .

٥١٦ - الماهية المجردة

وهي الماهية بشرط لا ويعبر عنها بالكلّي العقلي ، وقد أوضحنا المراد

٥١٥ - المانع الشرعي

عندما تكون المانعيّة مستفادة بواسطة الدليل الشرعي فإن ذلك يكون مصححاً لإضافة المانع إلى الشرع .

ثم إن الشيء قد يكون عدمه قيداً للحكم وقد يكون عدمه قيداً لمتعلق الحكم .

ومثال الأوّل الحيض بالنسبة لوجوب الصلاة فإن عدمه أخذ قيداً لوجوب الصلاة ، من هنا يكون الحيض مانعاً عن وجوب الصلاة ، فالمكلف لا يكون مخاطباً بالصلاة عندما يكون مبتلياً بمحدث الحيض .

وبذلك يتضح المراد من المانع الشرعي حينما يكون متعلقاً بالوجوب مثلاً وأنه

٥١٩ - الماهية المهملة

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان «اعتبارات الماهية»، وهي الكلي الطبيعي بنظر السيد الخوني ؑ كما ذكرنا ذلك تحت عنوانه .

* * *

٥٢٠ - المبادئ الأحكامية

لم نجد في كتب المنطق في حدود اطلاعنا ذكراً للمبادئ الأحكامية والتي يفترض أن تكون من أجزاء العلوم مثل المبادئ التصورية والتصديقية .

إلا أنه ذكر البعض واحتمل أن مثل مقدمة الواجب من المبادئ الأحكامية لعلم الاصول، وقد انكر السيد الخوني ؑ أن تكون ثمة مبادئ يُعبر عنها بالمبادئ الأحكامية إلا أن يكون المقصود منها المبادئ التصورية أو التصديقية .

إلا أنه نسب للسيد البروجردي ؑ أن القدماء يبحثون عن أحكام

منها تحت عنوان «الكلي العقلي» وكذلك تحت عنوان «اعتبارات الماهية» في القسم الثاني .

* * *

٥١٧ - الماهية المخلوطة

وهي الماهية بشرط شيء، وقد أوضحنا المراد منها في القسم الثالث من «اعتبارات الماهية» وقلنا أنها تنقسم الى قسمين: الماهية الملحوظة معها قيد وجودي، والماهية الملحوظة معها قيد عدمي، وكلاهما يعبر عنه بالماهية بشرط شيء إلا أن الأصوليين قد يُطلقون على القسم الثاني من الماهية المخلوطة عنوان الماهية بشرط لا .

* * *

٥١٨ - الماهية المطلقة والمرسلة

وهي الماهية اللابشرط القسمي، وقد ذكرنا لها معنيين تحت عنوان «اللابشرط القسمي» .

* * *

الأمر والنهي فإنه يمكن اعتبارها بوجه من الوجوه من المبادئ الأحكامية .
 إلا أنه قد يقال إن المبادئ الأحكامية لا تخلو إما أن تكون تصديقية أو تصورية . أما إن المبادئ الأحكامية مبادئ تصورية فباعتبار أن البحث عن ملازمات الأحكام ومعاداتها بحث عما يتصل بمحمولات المسائل من جهة بيان حدود المسائل وعوارضها الذاتية ويكون البحث عن معادتها لغرض اعطاء صورة واضحة عنها ، لأن بيان المعاند وحدوده يساهم بشكل ما في تصور ما يعانده .
 وأما إن المبادئ الأحكامية مبادئ تصديقية فلأنها قضايا مثبتة بالدليل في علم آخر وأنها قضايا يقينية يستفاد منها كمقدمات في أقيسة علم من العلوم . فثلاً : الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مبدأ تصديقي لعلم الفقه ، وذلك لوقوعه كبرى في القياس المنتج للمسألة الفقهية .

المسائل من جهة ما يعاندها ويضادها ومن جهة ما يلازمها ويعبرون عن البحث من هذه الجهة بالمبادئ الأحكامية . فالمبادئ الأحكامية بناء على هذا المعنى تكون عبارة عن البحث عن أحكام المسائل من جهة استلزاماتها ومن جهة ما يعاندها ويضادها .

وباعتبار أن البحث عن مقدمة الواجب بحث عن الملازمة بين وجوب الشيء والذي هو حكم وبين وجوب مقدمته باعتبار ذلك تكون مسألة مقدمة الواجب من المبادئ الأحكامية لعلم الاصول ، وبناء على ذلك يكون البحث في مسألة الضد بحثاً عن المبادئ الأحكامية لعلم الاصول ، وذلك لأن البحث في مسألة الضد بحث عن الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده ، أي هل هناك ملازمة بين ثبوت الوجوب لشيء والذي هو حكم وبين حرمة ضده ، وهكذا البحث عن التضاد بين الأحكام والبحث عن امتناع اجتماع

إلا أنها مبدأ تصديقي لعلم الفقه ، وذلك لوقوعها صغرى للقياس المنتج للمسألة الفقهية .

وبسبب ذلك يستتبع أن المبادئ التصديقية لكل علم يتم إثبات حقيقتها في علم آخر ويتلقاها العلم الذي تكون بالنسبة له مبادئ تصديقية كأصل موضوعي أو كمصادرة أو كعلم متعارف كما ذكر المناطق .

فإن كانت المسألة الواقعة مبدء تصديقياً لهذا العلم بيّنة وواضحة عبر عنها بالعلم المتعارف ، وإن لم تكن كذلك فإن أخذت مأخذ التسليم عبر عنها بالأصل الموضوعي وإلا فهي مصادرة .

ثم أنه قد يتصدى العلم لإثبات بعض مبادئه التصديقية كمقدمة لذلك العلم ، وذلك فيما إذا لم تكن المسألة منقحة ومبرهنة في العلم الذي ينبغي له التصدي لتتقيحها والبرهنة عليها إلا أن بحثها في هذا العلم لا يصيرها من مسائله . راجع « المسألة الاصولية » .

٥٢١ - المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية من كل علم هي عبارة عن القضايا الثابتة في مرتبة سابقة والمبرهن عليها في علم آخر ويعتمدها علم من العلوم كمقدمات لأقيسته التي يريد بواسطتها الوصول للنتائج المتصلة بفرضه .

فالمبادئ التصديقية كالمبادئ التصورية ليست من مسائل العلم بل هي من مسائل علم آخر ، فمسألة حجية خبر الثقة مثلاً ليست من مسائل علم الفقه وإنما هي من المبادئ التصديقية لعلم الفقه ، وذلك لأن علم الفقه يعتمدها كمقدمة يتوسل بواسطتها للوصول للنتيجة الفقهية .

وبتعبير آخر : إن مسألة حجية خبر الثقة مسألة اصولية . إلا أنها مبدأ تصديقي لعلم الفقه ، وذلك لوقوعها كبرى في الأقيسة التي يتوسل بها علم الفقه للوصول للنتيجة الفقهية .

وكذلك مسألة أن الصعيد هو مطلق وجه الأرض فإنها مسألة لغوية

العلم ، فالبحث عن حدودها وأجزائها وأقسامها ولوازمها وكل ما يتصل بتصورها بحث في المبادئ التصورية لعلم الفقه .

٥٢٣ - مبادئ الحكم

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان «الجعل الشرعي» و «شرائط الجعل والمجول» .

٥٢٤ - متعلق الحكم

المراد من متعلق الحكم هو الفعل الذي وقع مصباً للحكم ، فتعلق الوجوب هو الفعل المطلوب تحصيله ، ومتعلق الحرمة هو الفعل المطلوب تركه أو قل هو الفعل المزجور عنه ، ومتعلق الإباحة هو الفعل الذي يكون للمكلف تركه أو ارتكابه .

ويمكن التمثيل لمتعلق الوجوب بالصلاة ولمتعلق الحرمة بشرب الخمر ولمتعلق الإباحة بشرب الماء ولمتعلق

٥٢٢ - المبادئ التصورية

المبادئ التصورية من كل علم هي المباحث المتصدية لبيان حدود موضوعات مسائل ذلك العلم وأجزائها وأعراضها الذاتية بل كل ما يوجب تصوّر تلك الموضوعات .

إلا أن جمعاً من الأعلام أفادوا أن المبادئ التصورية لا تختص ببيان موضوعات المسائل بل أنها تشمل البحث عن حدود المحمولات وأجزائها وأعراضها وكل ما يتصل بتصورها .

وعليه فالبحث مثلاً عن معنى الصلاة والحيض والصعيد والكعب والفقر وكذلك البحث عن معنى الوجوب والإباحة والطهارة والنجاسة البحث عن هذه العناوين من هذه الجهة بحث في المبادئ التصورية لعلم الفقه ، وذلك لأن مثل الصلاة والحيض من موضوعات مسائل علم الفقه كما أن الوجوب والإباحة من محمولات مسائل هذا

فكذلك تجري عليه نفس الضابطة المذكورة وهي كل شيء كان مصباً للحكم وناشئاً عنه فهو متعلق بالحكم. فالصحيح هو متعلق بالحكم بالصحة والظاهر هو متعلق بالحكم بالطهارة، وهكذا.

٥٢٥ - مثبتات الأمانة والأصل

قد أوضحنا المراد من ذلك تحت عنوان لوازم الأدلة.

٥٢٦ - المجاز

يُعرف المجاز عادة: بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، أي: في معنى ليس ذلك اللفظ موضوعاً للدلالة عليه بل إن اللفظ الموضوع للدلالة عليه غيره، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فإن الرجل الشجاع ليس موضوعاً له لفظ الأسد.

والمصحح للمجاز عادة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي،

الاستحباب بالنافلة ولمتعلق الكراهة بالنوم بين الطلوعين.

وبذلك يتبين أن الواجب هو متعلق الوجوب والحرام هو متعلق الحرمة والمباح هو متعلق الإباحة وهكذا.

ويتبين أيضاً أن متعلق الحكم ينشأ عن الحكم، بمعنى أن الفعل لا يكون واجباً إلا حينما يكون مصباً للوجوب كما لا يكون الفعل حراماً إلا حينما

يكون مصباً للحكم بالحرمة، ومعنى ذلك أن متعلق الحكم يقع في طول الحكم خلافاً لموضوع الحكم والذي تناط فعلية الحكم به.

فهو - أي الموضوع - لا يلزم تحصيله إلا أنه لو اتفق وجوده فإن الوجوب مثلاً يصبح بذلك فعلياً وعندها يكون متعلقه لازم التحصيل. فوجود الموضوع تنشأ عنه فعلية الوجوب وحين يصبح الوجوب فعلياً يصبح متعلقه لازم التحصيل، هو معنى وقوع المتعلق في طول الحكم.

هذا فيما يتصل بالأحكام التكليفية، وأما ما يتصل بالأحكام الوضعية

تكون مبرراً لاستعمال اللفظ في المعنى الآخر المشابه للمعنى الموضوع له اللفظ، فيكون الاقتران الذهني بين المعنى الموضوع له اللفظ والمعنى المشابه له محققاً للاقتران بين اللفظ المقترن بمعناه الحقيقي وبين المعنى المشابه والذي هو المعنى المجازي.

وبعبارة أخرى: المشابهة بين معنى ومعنى آخر تولد اقتراناً بين اللفظ الذي هو للمعنى الأول وبين المعنى الثاني فتكون المشابهة سبباً في نشوء علاقة بين اللفظ والمعنى الثاني إلا أن هذه العلاقة ليست في استيثاقها واستحكامها كالعلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى الأول الموضوع له ذلك اللفظ، فلذلك عندما يطلق اللفظ يكون المنسب من ذهنه هو المعنى الأول، بل إن استحكام العلاقة بين المعنى واللفظ الموضوع لذلك المعنى توجب انسباق المعنى الأول من اللفظ حتى في موارد العلم بعدم إرادته وقد بيّنا ذلك في محله.

إذن العلاقة بين اللفظ والمعنى

فالمعنى الذي وضع الواضع اللفظ للدلالة عليه إذا شابهه معنى آخر تكون هذه المشابهة مبررة لاستعمال ذلك اللفظ الذي وضع للمعنى المشابه - بفتح الباء - في المعنى المشابه - بكسر الباء - وذلك مثل استعمال لفظ السواد للتعبير عن الكراهة وعبوس الوجه، فإن لفظ السواد لم يوضع لذلك وإنما وضع للون من الألوان، ولكن المشابهة بين معنى لفظ السواد - وهو اللون الخاص - وبين الكراهة وعبوس الوجه سوّغ استعماله في المعنى المشابه للمعنى الموضوع له لفظ السواد، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾.

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول: إن الوضع يُحدث علاقة بين المعنى وبين اللفظ الموضوع للدلالة عليه، وهذه العلاقة توجب تصوّر المعنى بمجرد إطلاق اللفظ. ولما كان هذا المعنى ما يشابهه من معانٍ أخرى - بحيث تكون هذه المشابهة نحو علاقة موجبة للتقارن في الذهن - هذه المشابهة

الكلمة وإنما هو في تطبيقها على المعنى المفترض « المجازي » فكأنما يقول: « اعتبرت هذا المعنى المجازي فرداً من أفراد المعنى الحقيقي » وهذا النوع من المجاز أبلغ في التشبيه من المجاز في الكلمة .

وبتعبير آخر: إن المجاز العقلي هو عبارة عن تنزيل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي، ومثال ذلك: تنزيل الرجل الشجاع منزلة الفرد من الأسد .

وهذا هو معنى تحويل المجاز إلى حقيقة المعبر عنه بالمجاز العقلي .

٥٢٨ - المجمل والمبين

وقد أوضحنا المراد منها تحت عنوان « الإجمال » و « اجمال النص » و « اجمال المخصص » .

٥٢٩ - المحصلات الشرعية

المحصل للشي هو المحقق للشي والموجد له، وعليه فالمحصلات هي

المجازي في طول العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، نعم عندما نستعمل اللفظ في المعنى الثاني المجازي مع القرينة تكون دلالة اللفظ بإضافة القرينة على المعنى المجازي دلالة فعلية يمكن الاعتماد عليها .

٥٢٧ - المجاز العقلي

ذكر السكاكي أن هناك مجازاً يمكن تسميته بالمجاز العقلي، وهذا المجاز غير المجاز في الكلمة، إذ أن المجاز في الكلمة هو أن تستعملها في غير المعنى الموضوع لها كاستعمال لفظ الحجر في الحديد الصلب .

أما المجاز العقلي فهو أن نفترض أن المعنى المجازي مصداق حقيقي لمعنى ذلك اللفظ، وهذا الافتراض ينشأ عن عناية نفسانية يعتبر فيها المفترض - بصيغة الفاعل - المعنى المجازي أحد أفراد المعنى الحقيقي للفظ، فكأنما المعنى المجازي فرد من أفراد المعنى الحقيقي، فالتصرف هنا لم يقع على

الأسباب بالنسبة لمسبباتها.

والمحصّلات الشرعية هي الأمور التي اعتبرها الشارع أسباباً لوجود أمور أخرى، فالغسلة أو الغسلات الثلاث للمتنجّس اعتبرها الشارع سبباً للطهارة من الخبث، لذلك تكون الغسلات من المحصّلات الشرعية.

وهكذا الحال بالنسبة للاستنجاء بالأحجار فإنّ الشارع اعتبرها سبباً للطهارة من الغائط.

والبحث عادة فيما يتصل بالمحصّلات الشرعية وكذلك العقلية والعادية يكون حول ما هو الأصل الجاري عند الشك في المحصل وهل هو الاشتغال أو البراءة؟

فمثلاً لو وقع الشك في محصّلية العصر للطهارة من الخبث بالإضافة إلى الغسلات فهل يكون الأصل الجاري هو البراءة أو الاشتغال؟ وهل أنّ المحصل الشرعي ممّا تناله يد الجعل أولاً؟ وهل هناك فرق بين المحصل الشرعي والمحصل العقلي والعادي من هذه الجهة؟

وبحث كلّ ذلك خارج عن غرض الكتاب.

٥٣٠- المحصّلات العقلية والعادية

المراد من المحصّلات العقلية هي الأسباب التوليدية المنتجة جزماً لمعلولاتها، وعليه يكون الإحراق مثلاً محصّلاً عقلياً للاحتراق، وذلك لأنّه سبب توليدي للاحتراق، أي أنّه علّة تامّة لمعلوله، فلا يمكن للاحتراق أن يتخلف بعد افتراض وقوع الإحراق.

وأما المحصّلات العادية فهي الأسباب التي عادة ما يترتب على وقوعها وقوع نتائجها. ومثال ذلك الإلقاء من شاهق فإنّه عادة ما ينتج القتل. ولذلك يكون الإلقاء محصّلاً عادياً للقتل.

والبحث الأصولي فيما يتصل بهذا العنوان عادة ما يكون حول الشك في المحصل، وهل أنّ الأصل الجاري في مثل هذا الفرض هو البراءة أو الاشتغال. مثلاً: لو حكم الشارع على أحد

٥٣٢ - المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو ما يقابل الذاتي في باب البرهان حيث قلنا انّ الذاتي في باب البرهان هو المحمول الخارج عن الموضوع اللازم له على أن يكون اللزوم ناشئاً عن مقام الذات للموضوع، وأمّا المحمول بالضميمة فهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع ويكون ثبوته للموضوع ناشئاً عن واسطة خارجية في الثبوت، بمعنى انّ ثبوت المحمول بالضميمة للموضوع ليس من مقتضيات الموضوع وإنما هو معلول لعلة خارجة عن ذات الموضوع.

ومثاله: «زيد عالم» و «زيد أبيض» فإنّ ثبوت العالمية لزيد لا تقتضيه ذات زيد بل هو ناشئ عن علة خارجة عن ذات زيد وهكذا الكلام في ثبوت البياض لزيد.

بالقتل بوسيلة لا تتخلف، فحينئذ لو وقع الشك في أنّ الإلقاء من شاهق هل ينتج قطعاً وقوع القتل أو لا. فهذا من الشك في المحصل العقلي، والمعروف بينهم أنّ الأصل الجاري في المقام هو الاشتغال فلا بدّ من التماس وسيلة أخرى تقطع بمحصليتها للقتل.

وأما مثال الشك في المحصل العادي فهو ما لو حكم الشارع بوجوب إنقاذ الغريق ووقع الشك في أنّ رمي الجبل له هل يحصل الإنقاذ أو لا؟

فهل الأصل الجاري في الفرض المذكور هو البراءة فلا يجب عليه التوسّل بوسيلة أخرى أو أنّ الأصل هو الاشتغال فيلزمه التوسّل بما يُحرز معه حصول الإنقاذ؟ المعروف بينهم هو جريان أصالة الاشتغال في مثل الفرض المذكور.

٥٣١ - المحمولات الأولى والثانوية

راجع ما ذكرناه تحت عنوان الاستصحاب في المحمولات الثانوية.

٥٣٣ - المخالفة القطعية

والاحتمالية

يطلق عنوان المخالفة القطعية عادة على ترك جميع أطراف التكليف المعلوم بالإجمال والذي ينتج القطع بعدم الامتثال وبوقوع المعصية للتكليف، وأما المخالفة الاحتمالية فهو ترك بعض أطراف التكليف المعلوم بالإجمال، والذي ينتج عن احتمال عدم الامتثال.

فحينما يعلم المكلف بجرمة هذا السائل أو ذاك فيشربها معاً فإنه يكون قد خالف التكليف الواقعي جزماً، وهكذا عندما يعلم إجمالاً بوجود أحد الفعلين فيتركهما معاً.

وأما لو شرب أحد السائلين دون الآخر في المثال الأوّل وترك أحد الفعلين دون الثاني في المثال الآخر فإنه قد يكون قد خالف التكليف المعلوم بالإجمال احتمالاً، وذلك لاحتمال أن الذي شربه في المثال الأوّل هو الحرام، وأن الذي تركه في المثال الثاني هو الواجب.

٥٣٤ - المخصّص والمقيّد

المخصّص هو المخرج لبعض الأفراد عن عموم الحكم المفاد بواسطة اللفظ. فحينما يكون الخطاب مشتملاً على لفظ دالّ على عموم الحكم لأفراد موضوعه أو متعلّقه ثم يأتي ما يكشف عن خروج بعض هذه الأفراد عن عموم الحكم فإنّ ذلك الكاشف عن خروج بعض الأفراد هو المعبر عنه بالمخصّص.

وأما المقيّد فهو لا يختلف عن معنى المخصّص إلا من جهة منشأ دلالة الخطاب على العموم، فالمخرج لبعض الأفراد عن عموم الحكم يكون مخصّصاً عندما تكون دلالة الخطاب على العموم مفادة بواسطة اللفظ، أما حينما تكون دلالة الخطاب على العموم مفادة بواسطة قرينة الحكمة فالمخرج لبعض الأفراد عن عموم الحكم يكون مقيّداً.

فعندما يكون الخطاب مثلاً (أكرم كلّ عالم إلا أن يكون فاسقاً) فإنّ أداة

التصديقية عن مسائل العلم، فالمبادئ التصديقية وإن كانت مسألة من المسائل وقضية من القضايا إلا أنها مسألة من مسائل علم آخر أي يتم إثباتها في علم آخر، غايتها أن هذا العلم يستعملها كمقدمات في أقيسته المنتجة للنتائج المتصلة به أو قل يستعملها كبريات أو صغريات في أقيسته المنتجة لمسائله وإلا فهي مسائل لعلوم أخرى.

فالفرق بين المبدء التصديقي والمسألة هو أن المبدء التصديقي عبارة عن قضايا يتم بحثها في علوم أخرى ويأخذها علم آخر كاصول موضوعية يستفيد منها لإثبات مطالبه ومسائله.

وأما المسألة فهي القضية التي يتم بحثها في هذا العلم، نعم لا يكون بحث قضية في علم وحده معبراً عن كون هذه القضية من مسائل هذا العلم، إذ قد تبحث قضية من غير مسائل العلم - وإنما هي من مبادئه التصديقية - باعتبار أن هذه القضية لم يتم تنقيحها

الاستثناء تكون مخصصاً، وذلك لأن استفادة العموم للحكم بوجوب الإكرام قد تم بواسطة اللفظ (كل).
أما حينما يكون الخطاب (أكرم العالم إلا أن يكون فاسقاً) فإن أداة الاستثناء تكون مقيداً، وذلك لأن استفادة العموم للحكم قد تمت بقريئة الحكمة.

ثم إن المخصص وكذلك المقيد قد يكون متصلًا وقد يكون منفصلًا، وكل منهما قد يكون بمخصص أو مقيد لفظي أو يكون بمخصص أو مقيد لبي. وقد أوضحنا ذلك تحت عنوان القرينة المتصلة والمنفصلة واللبية وتحت عنوان التخصيص بالمخصص المتصل والمنفصل اللبي.

٥٣٥ - المسألة الأصولية

المراد من المسألة من كل علم هي ما يُبحث عن ثبوت محمولها لموضوعها في ذلك العلم.
ومن هنا يتضح خروج المبادئ

يكون متحداً معه وجوداً وان كان
مغايراً لموضوع العلم مفهوماً، فيكون
الإتحاد بينهما كإتحاد الكلّي مع
مصاديقه خارجاً ويكون محمولها أحد
العوارض الذاتية لموضوع العلم، فإذا
كانت القضية متوقّرة على أحد هذين
القيدتين فهي من مسائل ذلك العلم.

إلا أنه في مقابل هذا المبنى هناك من
ذهب الى أن ضابطة المسألة هي أن
تكون داخلة في الغرض الذي أُسس
من أجله ذلك العلم، وهذا المبنى
ناشئ عن دعوى عدم لزوم أن لكلّ
علم موضوع يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية، وعليه يكون ضابطة اعتبار
قضية من القضايا من مسائل علم هو
دخولها في الغرض الذي من أجله
أسس ذلك العلم، وهذا لا يعني دخول
المبادئ التصديقية في العلم، إذ أنها
خارجة عن غرض العلم وتستعمل في
العلم كوسائل يتوسّل بها للوصول الى
مطالب العلم ومسائله الدخيلة في
الغرض، فلا فرق بين المبنيين من هذه
الجهة.

بصورة تامة في العلم الذي ينبغي له
التصدي لبحثها، فهذا العلم المعين أنّما
يبحثها استطراداً لتصبح بعد ذلك مبدأ
تصديقياً يعتمد كـمقدمة للوصول الى
مطالبه ومسائله.

ولمزيد من التوضيح نذكر هذا
المثال وهو قضية أن الدور مستحيل
فإنّ هذه القضية مسألة من مسائل
الفلسفة، وذلك لأنّ البحث عن ثبوتها
والبرهنة عليه أنّما يتمّ في ذلك العلم،
فلو استفاد منها علم آخر كـمقدمة
لأقيسته المنتجة لمطالبة ومسائله فإنها
تكون مبدأ تصديقياً لهذا العلم، ولو
اتّفق أنّ هذه القضية لم تُنقح بالمقدار
الذي تستحقّه في علم الفلسفة
وتصدّي هذا العلم الآخر كعلم الكلام
أو علم الاصول للبرهنة عليها فإنّ
ذلك لا يصير هذه القضية من مسائل
علم الكلام أو الاصول.

ومن هنا نحتاج إلى إضافة شيء الى
ضابطة المسألة وهو أن القضية لا
تكون من مسائل علم إلا أن يكون
موضوعها هو موضوع ذلك العلم أو

مسائل علم النحو مثلاً ومسائل علم الرجال، فإنها وإن كانت تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي إلا أنها لا تنتج الحكم الشرعي إلا أن تنضم إليها كبرى أصولية، وهذا بخلاف المسألة الأصولية فإنها لا تحتاج إلى أن تنضم إليها كبرى أصولية، نعم هي تحتاج إلى أن تنضم إليها صغريات من علوم أخرى لغرض الوصول إلى النتيجة الفقهية.

فكل مسألة تساهم في استنباط حكم شرعي إلا أنها تحتاج إلى أن تنضم إليها كبرى أصولية فهي ليست مسألة أصولية، أما لو كانت تساهم في استنباط الحكم الشرعي وكانت كبرى في القياس المنتج للحكم الشرعي فهي مسألة أصولية، وقد شرحنا ذلك ومثلنا له في التعريف الثاني لعلم الأصول.

الإتجاه الثالث: إن المسألة الأصولية عبارة عن القواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي على الجعل الشرعي، وهو ما تبناه السيد

وبما ذكرناه يتضح المراد من المسألة الأصولية، وأنها عبارة عن القضايا التي يتم اثباتها والبرهنة عليها في علم الأصول، على أن يكون موضوعها هو موضوع علم الأصول أو ما يتحد معه خارجاً ويكون محمولها أحد العوارض الذاتية لموضوع علم الأصول، أو تكون هي القضايا الداخلة في الغرض الذي من أجله أسس علم الأصول.

وأما ضابطة المسألة الأصولية فهي تختلف باختلاف المباني في تعريف علم الأصول وما هو موضوعه، فهنا مجموعة من الإتجاهات نذكر بعضها:

الإتجاه الأول: إن المسألة الأصولية هي كل قاعدة تمهد لاستنباط الحكم الشرعي، لاحظ عنوان «علم الأصول» فقد شرحنا المراد من هذه الضابطة هناك.

الإتجاه الثاني: هي المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بنفسها دون الحاجة لأن تنضم إليها كبرى أصولية أخرى، وبهذا تخرج

الصدر ﷺ ، وقد أوضحنا المراد من ذلك في تعريف علم الاصول .

٥٣٦ - مسألة مقدّمة الواجب

المراد من مقدّمة الواجب هي المقدّمة التي يتوقّف ايجاد الواجب عليها دون أن تكون دخيلة في ايجاب الواجب ، وهذا هو الذي يميّزها عن مقدّمات الوجوب ، إذ إنّ المقدّمات الوجوبية دخيلة في ايجاب الواجب . ومنشأ ذلك هو أنّ مقدّمات الوجوب هي المصححة لاشتغال الفعل - الذي يراد جعل الوجوب عليه - على الملاك بحيث لو لم يتوقّف الفعل على هذه المقدّمات والشروط لما كان واجداً للملاك الموجب لجعل الوجوب عليه ، وهذا بخلاف مقدّمات الواجب ، فإنّها لا تكون دخيلة في اشتغال الواجب والذي هو متعلّق الوجوب - على الملاك المصحح لجعل الوجوب عليه ، ومن هنا يكون الوجوب ثابتاً للواجب بقطع النظر

عن مقدّمات ايجاده وتحصيله . ثمّ إنّ البحث عن مقدّمات الواجب ليس بحثاً عن عليّتها الواقعية التكوينية لتحصيل الواجب ، إذ إنّ افتراض مقدميتها يلغي هذا البحث ، كما أنّه ليس بحثاً عما يدركه العقل من عدم معذورية المكلف عند ترك ذي المقدّمة بسبب ترك مقدّماتها ، إذ إنّ ذلك ليس محلاً للنزاع بينهم ، على أنّهم متفقون على أنّ الوجوب لو كان ثابتاً لمقدّمات الواجب لما وكان وجوباً نفسياً استقلالياً ، لأنّ الوجوب النفسي الاستقلالي منوط بملاحظة المقدّمات إمّا بنحو تفصيلي أو لا أقلّ اجمالي وجعل الوجوب المولوي عليها ، بمعنى أنّ جعل الوجوب على ذي المقدّمة لا يلزم الإلتفات الى المقدّمات واعتبارها واجبة ، بل قد لا تكون مقدّمات الواجب معروفة بالنسبة لجماع الوجوب على ذي المقدّمة .

فحلّ البحث إذن هو أنّه هل يثبت لمقدّمات الواجب وجوب مولوي

ارتكازي، بمعنى أنه لو التفت الى هذه المقدمات لكان قد جعل الوجوب عليها أو لا؟

ثم إن بحث مقدمات الواجب ليس بحثاً لفظياً كما هو المستظهر من عبارات صاحب المعالم رحمته، إذ ليس البحث عنها مقتصرأ على البحث عن وجود دلالة التزامية بين ايجاب الشيء وايجاب مقدماته بل البحث في المقام عن وجود ملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدماته، وهل العقل يدرك هذه الملازمة، أي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته شرعاً مكتبة كويتية وبهذا يتضح ان مسألة مقدمة الواجب من المباحث الاصولية العقلية والتي هي من قسم غير المستقلات العقلية.

٥٣٧ - المستقلات العقلية

المراد من المستقلات العقلية في مصطلح الاصوليين هو القضايا العقلية

المدركة بواسطة العقل العملي. ومنشأ التعبير عنها بالمستقلات العقلية هو انها من القضايا العقلية التي تقع في طرق استنباط الحكم الشرعي دون الحاجة الى ان تنضم إليها مقدمة شرعية، فالاستقلالية بلحاظ المقدمات الشرعية، وذلك في مقابل غير المستقلات العقلية، كالإستلزمات العقلية التي يكون الإستفادة منها في الإستنباط للحكم الشرعي منوطاً بانضمامها الى مقدمة شرعية.

فالاستقلالية إذن من جهة الإستغناء عن المقدمة الشرعية في مقام التوسل بها للوصول الى النتيجة الفقهية لا من جهة استغنائها عن كل مقدمة ولو لم تكن شرعية.

ومثال المستقلات العقلية هو ما يدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم، فإن هذه القضية يمكن التوسل بها للوصول الى الحكم الشرعي دون الحاجة الى مقدمة شرعية، نعم المستقلات العقلية بهذا المعنى لا

ذلك وحده لا ينتج القطع بعدم صدور الترخيص من المولى للظلم، فلا بدّ للوصول لهذه النتيجة - وهي عدم صدور الترخيص للظلم من المولى - من انضمام مقدّمة عقلية نظرية وهي استحالة صدور القبيح من الحكيم جلّ وعلا، فع تمامية هذه المقدّمة تثبت النتيجة المذكورة.

والمتحصّل أنّ مدركات العقل العملي المعبر عنها بالمستقلات العقلية لا تنتج الحكم الشرعي إلا مع انضمامها مع مقدّمة عقلية من قسم المدركات العقلية النظرية، هذا ما ذهب إليه المشهور في مقام تعريف المستقلات العقلية، وقد ذكر السيد الصدر رحمته أنّ المناسب الحاق موردين بالمستقلات العقلية:

المورد الأول: هو ما لو أدرك العقل نوع العلل التي يترتب عليها الحكم الشرعي ثم أدرك أنّ هذا الشيء من نوع تلك العلل، فإنّه وبواسطة البرهان اللمي يصل إلى الحكم الشرعي.

يتوصّل بها للحكم الشرعي إلا أن تنضم اليها قضية عقلية من قسم المدركات العقلية النظرية سواء كان البناء هو تطبيق هذه القضايا المستقلة على فعل المكلف أو كان البناء تطبيقها على أفعال المولى جلّ وعلا.

فمثلاً قضية «قبح الظلم» والتي هي من المستقلات العقلية المدركة بالعقل العملي يمكن التوصل بها للوصول إلى حكم شرعي وهو حرمة ضرب اليتيم تشفياً إلا أنّ هذه الحرمة الشرعية لا تثبت بمجرد إدراك العقل بكون ضرب اليتيم تشفياً ظلماً بل لا بدّ من انضمام مقدّمة عقلية نظرية، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فع تمامية هذه القضية تثبت الحرمة الشرعية لضرب اليتيم تشفياً وإلا لم يكن من الممكن اثبات الحرمة الشرعية بالقضية الأولى وحدها.

وأما ما يتّصل بتطبيق القضية العقلية العملية المستقلة على أفعال المولى جلّ وعلا فكما لو أدرك العقل قبح ترخيص المولى للظلم، فإنّ

أي أن السيرة التشريعية لا تنعقد على حكم لولا تلقي ذلك عن الشارع، فلو أحرزنا وجود سيرة متشرعية فإن ذلك معناه احراز معلول الحكم الشرعي، ومع احراز معلول الحكم الشرعي نستكشف بواسطة الإن الحكم الشرعي.

وبيان آخر: لو أدرك العقل أن صدور الحكم الشرعي هو علة انعقاد السير التشريعية، وذلك بواسطة قانون حساب الاحتمالات، فهذا معناه أن السيرة التشريعية معلولة للحكم الشرعي المتلقى عن المعصوم، وحينئذ لو اتفق إحراز سيرة متشرعية على شيء، فإنه يمكن بضم كبرى علة الحكم الشرعي لانعقاد السيرة التشريعية إلى السيرة المحرزة فعلاً يمكن استنتاج الحكم الشرعي، وهذا هو البرهان الإيجابي والذي هو عبارة عن استكشاف وجود العلة بواسطة وجود المعلول، فنحن حينما أحرزنا وجود المعلول والذي هو السيرة التشريعية أحرزنا بذلك

ومثاله: ما لو أدرك العقل أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والمفاسد، ثم أدرك احتمال فعل على مصلحة تامة غير مزاحمة، فهنا لا محالة يستكشف العقل وبواسطة البرهان اللمي ثبوت الحكم الشرعي. وتلاحظون أن إدراك العقل للمصلحة لا يتصل بالعقل العملي، كما أن إدراكه لعلة المصلحة للحكم الشرعي لا يتصل كذلك بالعقل العملي ومع ذلك أمكن الوصول إلى الحكم الشرعي ودون الحاجة إلى انضمام مقدمة شرعية، ومن هنا ناسب أن يكون هذا المورد من المستقلات العقلية.

المورد الثاني: وهو إدراك العقل لعلة الحكم الشرعي لشيء، فلو أدرك العقل بعد ذلك وجود معلول الحكم الشرعي لكان ذلك موجباً لاستكشاف الحكم الشرعي بواسطة البرهان الإيجابي.

ومثاله: إدراك العقل لعلة الحكم الشرعي لانعقاد السيرة التشريعية،

وجود الحكم الشرعي والذي هو العلة .

وتلاحظون ان هذا المورد أيضاً لا يفتقر المدرك العقلي فيه للوصول الى الحكم الشرعي الى أن تنضم اليه مقدّمة شرعية رغم أنه ليس من المدركات العقلية العملية .

٥٣٨ - مسقطات التكليف

المراد من سقوط التكليف هو أحد معنيين :

الأول : هو سقوط أصل العمل ، أي ارتفاعه بعد أن كان ثابتاً وهذا ما يساوق معنى النسخ ، وينشأ ذلك عادة عن انتفاء الملاك عن متعلق الحكم بعد أن كان واجداً له ، وواقع الأمر أن أمد الملاك كان محدداً بزمان إلا أن الحكم جاء مطلقاً من حيث الزمان لأسباب اقتضتها الإرادة الإلهية .

الثاني : هو سقوط فاعلية التكليف ومحركيته فلا يكون التكليف بعد سقوطه بهذا المعنى قابلاً للبعث نحو

متعلقه أو الزجر عنه .

وعليه يكون المراد من التكليف بهذا المعنى هو الحكم بمرتبة المفعول والفعلية .
وباتّضاح معنى السقوط نقول : إنه بالمعنى الأوّل لا يكون للتكليف إلاّ مسقط واحد وهو النسخ ، وأمّا بالمعنى الثاني فمسقطات التكليف ثلاثة :

المسقط الأوّل : استيفاء ملاك

التكليف بواحد من وسائله منها : الاتيان بمتعلق التكليف لو كان التكليف بنحو الوجوب أو الاستحباب وترك متعلق التكليف لو كان التكليف بنحو الحرمة أو الكراهة . فحينما يكون متعلق الوجوب هو الصلاة فإنّ الاتيان بها يكون موجبا لاستيفاء الملاك الكامن في متعلق التكليف وبذلك يُستوفى الغرض من التكليف وحينئذ يكون ذلك منتجا لسقوط التكليف بمعنى سقوط فاعليته ، إذ لا معنى لفاعليته ومحركيته بعد استيفاء الملاك .

وهكذا لو كان الحكم هو الاستحباب فإنّ الاتيان بمتعلقه ينتج

ذلك يعبر عن أن الفعل الآخر واجد لملاك التكليف في الفعل الأول وأن الإتيان به منتج لاستيفاء الملاك الكامن في الفعل الأول.

ومنها: الإتيان بما يفي بالجزء الأكبر من ملاك الحكم ويكون الجزء الباقي غير ممكن التحصيل، فحينئذ يكون الاستيفاء لمعظم الملاك منتجاً لسقوط التكليف إلا أن ذلك لا يتم إلا باستظهار الأجزاء من دليل الأمر الاضطراري، وقد أوضحنا ذلك في بحث الأجزاء.

المسقط الثاني: هو انتفاء موضوع التكليف، فإنه لا معنى لبقاء فاعلية التكليف بعد افتراض سقوط موضوعه.

مثلاً: لو كان موضوع وجوب صلاة الصبح هو ما بين الطلوعين، فإن انتهاء هذا الوقت قبل أداء الصلاة نتيجة الغفلة مثلاً ينتج سقوط الوجوب، وهكذا لو انتهى شهر رمضان وقد ترك المكلف صيامه جهلاً فإن التكليف بصيامه بعدئذ يسقط

استيفاء الملاك فيسقط بذلك الحكم بالاستحباب أي تسقط فاعليته.

وأما حينها يكون الحكم هو الحرمة ويكون متعلقه مثلاً هو السفر يوم الجمعة فترك السفر في يوم الجمعة ينتج استيفاء الملاك فيسقط بذلك التكليف.

ومنها: الإتيان بما يعادل متعلق التكليف في الوفاء بالملاك، وذلك كما لو ثبت أن الإطعام يقوم مقام العتق في الوفاء بالملاك، فإن الإتيان بالإطعام عندئذ يكون موجباً لسقوط التكليف بالعتق، وذلك لاستيفاء الغرض من جعله بواسطة الإتيان بما يعادله.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، إنما الإشكال فيما به يمكن التعرف على ما يعادل التكليف في الوفاء بالملاك، والصحيح أن لا طريق لذلك سوى الشارع المقدس، فهو الوحيد العارف بملاكات أحكامه وبالمتعلقات الواجدة لها.

فحينها يأمر مثلاً بفعل ثم يأذن بتركه عند الإتيان بفعل معين، فإن

على الذات بشرط أن لا يكون ذاتياً لتلك الذات .

ومثاله : عنوان العالم فإنه عنوان يصحّ حمله على الذات مثل زيد فيقال زيد عالم، ومن الواضح أن عنوان العالم ليس ذاتياً لزيد بل هو وصف يمكن اتّصاف زيد به ويمكن أن لا يتّصف به، وإذا اتّصف به يمكن لهذا الوصف أن يزول عنه بعد حين .

ولكي يتّضح المراد من مصطلح المشتقّ الأصولي أكثر نقول : إنه يشترط في صدقه على شيء أمران : الأول : أن يصحّ حمله على الذات فيكون عنواناً لتلك الذات، وبذلك تخرج المصادر لأنه لا يصحّ حملها على الذات فلا يقال زيد علم وبكر قدرة، وتخرج الأفعال أيضاً لأنها وإن كان يصحّ إسنادها إلى الذات فيقال زيد يضرب إلا أنها ليست عنواناً للذات بمعنى أنه لا يمكن إطلاقها على الذات، فلا يطلق على زيد لفظ يضرب ولكن يمكن أن يقال له ضارب فيعنون زيد بعنوان ضارب .

لسقوط موضوعه، وأما الأمر بقضائه فهو تكليف جديد، وكذلك يمكن التمثيل بطرؤ العجز عن الامتثال فإنه مسقط لفاعلية التكليف، وذلك لأن القدرة من قيود التكليف فحين تنتفي يسقط معها التكليف .

المسقط الثالث : هو المعصية، وذلك بأن يترك المكلف امتثال التكليف اختياراً إلى أن ينتفي موضوعه .

فحينما يترك المكلف المستطيع أداء مناسك الحجّ في الموسم اختياراً فإن التكليف بعد انتهاء وقت الحجّ يكون ساقطاً فلا محرّكيّة له بعد الموسم نظراً لانتهاء الموضوع . وهكذا لو قتل المكلف شخصاً فإنه لا معنى لبقاء فاعلية التكليف بحرمة قتله لأن موضوع حرمة القتل هو ذلك الشخص وقد انتفى .

* * *

٥٣٩ - المشتقّ

المراد من المشتقّ في اصطلاح الأصوليين هو كلّ عنوان يصحّ حمله

فحينما يقال زيد حيوان أو زيد إنسان أو زيد ناطق، فإن الحيوان هو جنس زيد والإنسان نوعه والناطق فصله، ولذلك لا تكون هذه العناوين من المشتق بسبب أن كل واحد منها ذاتي لذات زيد، بمعنى أن ذات زيد تتقوم بتلك العناوين، ولذلك فإن زوال الحيوانية عن زيد يساوق زوال زيد نفسه، وهكذا لو زالت الإنسانية أو الناطقية عن زيد.

وأما لماذا اعتبر هذان الشرطان في صدق عنوان المشتق فذلك يتضح من تحرير محل النزاع، وبيان ذلك:

لو قال المولى: (أكرم الرجل الفقير) فإن الرجل بالإضافة إلى عنوان الفقير يمكن أن تتصور له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون متصفاً بالفقر فعلاً.

الحالة الثانية: أن يكون قد اتصف بالفقر ثم زال عنه الاتصاف به.

الحالة الثالثة: أن لا يكون متصفاً بالفقر فعلاً ولم يكن متصفاً به سابقاً إلا أنه سيتصف بعنوان الفقر فيما بعد.

وبذلك يتبين أن اسم الفاعل واسم المفعول واسم الآلة كلها مشمولة لعنوان المشتق لصحة حملها على الذات ولأنها تصلح أن تكون عنواناً للذات، ويتبين أيضاً أن مثل الزوج والذكر والأنثى يدخل تحت عنوان المشتق وإن كانوا من الجوامد في اصطلاح النحاة، وذلك لصحة حملها على الذات وصورتها عنواناً لها، فيقال زيد زوج، وهذه زوجة، وبكر ذكر، ودعد أنثى.

الثاني: أن لا يكون زواله عن الذات مساوقاً لزوال الذات، وهذا هو معنى أن لا يكون ذاتياً للذات، لأنه لو كان ذاتياً لها فإن معنى ذلك أن زوال ذلك العنوان عن الذات مساوق لزوال الذات.

والمراد من الذاتي هو الذاتي في باب الكلّيات (الإيساغوجي) وهو الجنس والنوع والفصل. فلا بد في صدق المشتق على العنوان المحمول على الذات أن لا يكون جنساً أو فصلاً أو نوعاً.

وأما الشرط الثاني فنّ البحث هو
عن حكم الذات بعد انقضاء التلبّس
بالمبدأ عنه، وهذا يقتضي إمكانية بقاء
الذات مع افتراض انقضاء تلبّسها
بالمبدأ، فلو كان العنوان المحمول على
الذات ذاتياً لها فلا معنى للبحث عن
حكمها بعد انتفاء العنوان عنها، لأنّ
انتفاء العنوان الذاتي عنها يساوق
انتفاءها.

٥٤٠ - المصالح المرسله

اختلف علماء السنّة في تعريف
الاستصلاح والمصالح المرسله كما
اختلفوا في حجّيته وأنه من مصادر
التشريع أو لا، والظاهر أنّ منشأ
الاختلاف في التعريف هو الاختلاف
في مقدار ما تثبت له الحجّية عند من
يقول بحجّية المصالح المرسله في الجملة
ونحن هنا سنوضح المهمّ من هذه
التعريفات مبتدئين بأوسعها نطاقاً:

الأول: هو الإفتاء والتشريع وفق
ما يقتضيه جلب المنفعة أو دفع

أما حكم الرجل في الحالة الأولى
فهو وجوب إكرامه بلا ريب، وذلك
لصدق عنوان الفقير عليه بلا إشكال.
وأما حكم الرجل في الحالة الثالثة
فهو عدم وجوب إكرامه بلا ريب
أيضاً، لعدم صدق إطلاق عنوان
الفقير عليه إلا بنحو من التجوّز.

وأما حكم الرجل في الحالة الثانية
فهو محلّ النزاع، وذلك للاختلاف في
صحة إطلاق عنوان الفقير على من
كان فقيراً ثمّ انقضى عنه التلبّس
بالفقر.

إذن موضع النزاع هو في صحة
إطلاق المشتقّ على الذات التي انقضى
عنها التلبّس بالمبدأ (الوصف)، أو
بتعبير أدقّ هل إنّ حمل المشتقّ على
الذات التي انقضى عنها التلبّس بالمبدأ
حمل حقيقي أو مجازي؟

وباتّضح محلّ النزاع يتّضح منشأ
اعتبار الشرطين في صدق المشتقّ.

أما الشرط الأوّل فنه لو لم يصحّ
حمل العنوان عن الذات فلا معنى
للبحث عن أنّ الحمل حقيقي أو مجازي.

يمكن إرجاع الفتوى إليه وعدم اعتبار ذلك، فبعضهم أفاد بأنه لا يصح الإفتاء بما تقتضيه الأصول الخمسة إلا مع وجود قاعدة أو عموم يمكن الاستناد إليه في ذلك، والبعض الآخر لم يجد لذلك ضرورة وأفاد بأنه يكفي لصحة الإفتاء إدراك العقل لاقتضاء الفعل أو الترك للتحفظ على الأصول الخمسة، وبما بيّناه تتضح مجموعة من الأمور:

الأمر الأول: إن المقصود من المصلحة المقتضية للإفتاء هو الأعم من جلب المنفعة أو دفع المفسدة، فعنوان الاستصلاح أو المصلحة المرسلة أطلق وأريد منه الأعم منها.

الأمر الثاني: إن المصلحة المقصودة من العنوان تختلف سعةً وضيقةً بحسب اختلاف التعريفات المذكورة وأن منشأ الاختلاف من هذه الجهة هو الاختلاف في مقدار يُصحح الإفتاء والتشريع.

فالمصلحة في التعريف الأول من السعة بحيث لا تختص بالمصالح العامة

المفسدة إذا لم يكن ثمة نص خاص أو إجماع ينفيه أو يثبتته.

الثاني: هو الإفتاء والتشريع وفق ما يقتضيه النفع العام أو دفع المفسدة العامة إذا لم يكن ثمة نص خاص أو عام أو إجماع ينفيه أو يثبتته على أن يكون جلب النفع أو دفع المفسدة من سنخ ما تقتضيه الضرورة الحياتية للناس.

الثالث: هو الإفتاء والتشريع وفق ما تقتضيه مقاصد الشريعة والتي تنتهي إلى أصول خمسة، هي حفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، فكل ما يُنتج التحفظ على واحد من هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة يلزم التحفظ عليها، وكل ما يُنتج فوات واحد من هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة يلزم اجتنابها.

ورغم أن هذا التعريف هو أضيق دائرة من التعريفين الأولين إلا أن العلماء ممن تبني هذا التعريف اختلفوا من جهة اعتبار وجود قاعدة أو عموم

مقام الإفتاء، فوجود النص بمثابة القيد المانع للمجتهد عن أن يفتي بخلاف ما يقتضيه النص، فإذا لم يكن ثمة نص فهو (المجتهد) مرسل ومطلق العنان من جهته.

فله أن يسترسل ويحيل ذهنه ليقف على مقتضيات المدرك العقلي أو الاعتبار الأخرى.

والتعريفات الثلاثة تتفق جميعاً من جهة أن منشأ التعبير بالإرسال هو عدم وجود النص أو الإجماع، نعم هي تختلف من جهة أن النص المعتبر عنده في تحقق الإرسال هل هو النص الخاص كما هو مقتضى التعريف الأول والثالث على أحد القولين أو الأعم منه ومن العام كما هو مقتضى التعريف الثاني.

ويحتمل أن المراد من عنوان (المرسلة) هو العامة، فالمصلحة المرسله هي المصلحة العامة في مقابل المصلحة الشخصية، فالمصحح للإفتاء هو المصلحة العامة دون المصلحة الشخصية.

بل تشمل المصالح الشخصية، ولو لم يكن ذلك مقصوداً فإن المصلحة في التعريف الأول تبقى أوسع دائرة من التعريفين الآخرين، وذلك لأنها لم تقيّد بما تقتضيه الضرورة الحياتية للناس كما هو كذلك في التعريف الثاني.

وأما المصلحة في التعريف الثاني فهي وإن كانت أضيق دائرة من التعريف الأول إلا أنها تشمل مطلق المصالح العامة الضرورية حتى وإن لم تكن متصلة بالأصول الخمسة ولم يكن تفويتها مقتضياً لفوات التحفظ عليها أو على واحد منها.

وأما المصلحة في التعريف الثالث فتتحد بما يؤول إلى التحفظ على مقاصد الشريعة، والمصحح لإطلاق عنوان المصلحة على ذلك هو أن مقاصد الشريعة تنتهي جميعاً إلى ما يعود بالنفع على الإنسان.

الأمر الثالث: إن المقصود من عنوان الإرسال هو عدم وجود النص أو الإجماع المقتضي للزوم اعتماده في

أولاً: إن الاستصلاح بناءً على التعريف الأول ينتهي في بعض الحالات إلى الاجتهاد في مقابل النص، وذلك لأنه يصحح الإفتاء وفق المصلحة المرسلّة بمجرد عدم وجود النص الخاص، وهذا يعني أن المجتهد لو اعتمد هذا التعريف ساغ له إهمال النصوص العامّة والإفتاء وفق المصلحة المنظورة عنده. وهو من الاجتهاد في مقابل النص، لأن المقصود من النص المانع عن الإفتاء في مقابله هو الأعم من النص الخاص والعام.

ثانياً: إن الاستصلاح بناءً على التعريف الأول أهمل بيان الوسيلة المعتمدة للوصول لتحديد المصلحة وليس من وسيلة يمكن اعتمادها بعد عدم وجود النص الخاص وإهمال النص العام سوى الاستحسان والذوق أو العقل.

أما الاستحسان والعقل الظنيّ فهما ساقطان عن الحجية كما ثبت ذلك في محله.

الأمر الرابع: إن التعريفين الأول والثاني لم يتمّ التصديقيّ فيهما لبيان الوسيلة المعتمدة لتحديد المصلحة فهل هو العقل أو الذوق أو اعتبارات أخرى، وإذا كان هو العقل فهل هو القطعي أو هو الأعم منه ومن الظنيّ. وأما التعريف الثالث فهو بناءً على القول الأول يعتمد النصوص والقواعد العامّة وسيلة لتحديد المصلحة وإن كان قد أهمل بيان وسيلة الوصول إلى تلك القواعد والنصوص العامّة، نعم لا يبعد أنها عين الوسائل الاجتهادية المعتمدة عندهم والتي هي من قبيل قياس التمثيل والسبر والتقسيم وتنقيح المناط القطعيّ والظنيّ وتحقيق المناط وتخريج المناط وسدّ الذرائع وفتحها. وأما القول الثاني من التعريف الثالث فاعتمد العقل وسيلة لاكتشاف المصلحة المقتضية للإفتاء والظاهر أنه الأعم من القطعي والظنيّ. وخلاصة ما يمكن أن يلاحظ على اعتماد الاستصلاح وسيلة للإفتاء هي ما يلي:

وأما العقل القطعي فهو وإن كان
حجةً لحجته القطع إلا أنه غير متاح
غالباً إذ أن العقل بمجرد أن يلتفت إلى
احتمال وجود خصوصية في الشيء يمكن
أن تكون قد خفيت عليه فإنه لا
يحصل له القطع .

فإدراك جميع أوجه المصالح
والمفاسد في الأشياء أمر لا يكاد
يحصل للإنسان، فنتهى ما يتحصل
عليه الإنسان هو إدراك بعض المصالح
وهو ما ينتج عنده الترجيح للفعل أو
الترك، أما الجزم بأن ذلك هو المطابق
للرؤية الشرعية فهذا لا يتفق إلا
للقطاع خصوصاً مع الالتفات إلى
احتمال أن تكون عند المولى بعض
الخصوصيات المانعة من الحكم
بالوجوب أو الحرمة .

وبذلك يكون الإفتاء بوجوب ما
فيه جلب للمصلحة أو الإفتاء بجرمة
ما ينتج المفسدة المنظورة من التشريع
القبیح والذي يعني نسبة شي للدين مع
عدم إحراز أنه منه . وهذا الإشكال
يمكن إيراده على التعريف الثاني

للاستصلاح كما يمكن إيراده على القول
الثاني من التعريف الثالث للاستصلاح .
نعم يمكن معالجة عدم وجود النص
الخاص والعام لو اتفق - وهي نادرة -
بتصدي الحاكم الشرعي وذلك من
خلال جعل الأحكام الولاية وهي
ليست أحكاماً شرعية أولية أو ثانوية
حتى تكون من قبيل التشريع المحرم بل
هي مساحة أعطيت للحاكم الشرعي
لفرض معالجة بعض الأمور على
أساس الظروف والمقتضيات .

ثالثاً: إن الاستصلاح بناءً على
القول الأول من التعريف الثالث إما أن
يكون من قبيل تطبيق القاعدة
والعمومات على مواردنا، وهو أمر
مقبول إلا أن ذلك ليس من
الاستصلاح بل هو من الاستظهار
والذي قام الدليل القطعي على
حجته، إذ هو يعني اعتماد الوسائل
العرفية عند أهل المحاوره لغرض فهم
النص، ونتيجة ذلك هي اعتماد الكتاب
والسنة في مقام الإفتاء .

وإما أن يكون الاستصلاح بمعنى

ليشمل مطلق الهيئات التركيبية التامة والناقصة وهيئات الأفعال وأسماء الفاعلين ومطلق الاشتقاقات الصرفية .

وعليه فكل مدلول ينقذح بواسطة ذلك يكون معنى حرفياً، فكما أن مدلول (في) و (حتى) ولام التعليل معنى حرفي فكذلك يكون مدلول هيئة الفعل الماضي واسم الفاعل وهيئة الربط بين المبتدأ والخبر والمضاف والمضاف إليه .

وأما الاسم فهو كل مادة وضعت بترتيب خاص لتكون دالة على معنى مستقل يمكن فهمه منها دون الحاجة إلى أن تكون في إطار جملة تامة أو ناقصة، وذلك مثل أسماء الأجناس ومواد الأفعال والأعلام الشخصية .

فاسم الجنس مثل أسد والخبز ومواد الأفعال مثل الضرب من (يضرب) وضعت لمعان استقلاليتها تفهم ابتداء بواسطة موادها ولا يفتقر فهمها إلى وقوعها في سياق هيئة أو جملة تامة أو ناقصة .

الاجتهاد بواسطة القياس والتمثيل أو تنقيح المناط أو تحقيق المناط أو تخريجه، وحينئذ لا معنى لاستحداث مصطلح جديد، وبذلك لا بد وأن يتركز النظر في حجية هذه الوسائل وقد ثبت عندنا عدم حجية القياس وتنقيح المناط الظني وكذلك تحقيق المناط أو تخريجه .

وإما أن يكون الاستصلاح بناءً على هذا التعريف مصححاً لاعتقاد المجتهد الوسائل غير العرفية لفهم العمومات، وذلك من الاجتهاد بالرأي، والذي ينتج تدخل العناصر الذاتية في فهم النص، وقد أثبت الإمامية عدم حجية التفسير بالرأي . هذا ما يمكن بيانه في المقام ولعلنا نستوفي البحث في مقامات أخرى .

* * *

٥٤١ - المعاني الحرفية

والمعاني الاسمية

الحرف في مصطلح الأصوليين لا يختص بالحروف النحوية بل يتسع

المعنى استقلالياً.

فالحرف والاسم المائل له كلاهما
وضعا لمعنى واحد ومتطابق ليس بينها
أدنى اختلاف، فكما أن لفظ (ابتداء)
وضع لإفادة مفهوم الابتداء فكذلك
لفظ (من) وضعت لإفادة هذا المفهوم،
غايته أن الواضع اشترط في صحة
استعمال لفظ (الابتداء) أن يكون
المستعمل قد لاحظ الابتداء مستقلاً،
فإذا كان كذلك فله أن يستعمل لفظ
(الابتداء) لإفادة معناه، أما إذا استعمل
لفظ (من) فإن هذا الاستعمال لا يصح
منه إلا أن يكون قد لاحظ معنى
الابتداء لحاظاً آلياً.

ففي المقام الأول له أن يقول:
«ابتداء المسير كان من البصرة»، لأن
تصوّر معنى الابتداء مستقلاً فساغ له
استعمال لفظ (الابتداء).

وفي المقام الثاني له أن يقول:
«سرت من البصرة» وذلك لأنه
تصوّر معنى الابتداء آلة ورابطاً بين
السير والبصرة، لذلك ساغ له استعمال
لفظ (من).

وعليه يكون المراد من المعاني
الاسمية هو المدلولات المستفادة من
المواد الموضوعية للمعاني الاستقلالية.
وهذا المقدار الذي ذكرناه لم يقع
مورداً للخلاف بين الأصوليين كما لم
يختلفوا في عدم استقلالية المعنى الحرفي
وإنما وقع الخلاف بينهم فيما يتصل
بتحديد المراد من عدم استقلالية المعنى
الحرفي، وتوجد لذلك مجموعة من
الاتجاهات نذكر بعضها:

الاتجاه الأول: إن المعاني الحرفية
إيجادية بخلاف المعاني الاسمية فإنها
إخطارية، وقد أوضحنا ذلك تحت
عنواني إخطارية المعاني الاسمية
وإيجادية المعاني الحرفية.

الاتجاه الثاني: إن عدم استقلالية
المعاني الحرفية إنما هو من جهة
الاستعمال، بمعنى أن الواضع اعتبر في
صحة استعمال الحرف أن يكون المعنى
- الذي يراد استعمال الحرف لإفادته
- ملحوظاً باللحاظ الآلي، وذلك
بخلاف المعنى الاسمي فإن الواضع
اعتبر في استعماله أن يكون لحاظ

(البصرة) وهي أنها مبتدأ بها .
الاتجاه الرابع : إنَّ عدم استقلالية
المعاني الحرفية نشأ عن أنها موضوعة
لنسب الربطية ، أي أنها موضوعة
لواقع النسبة بالحمل الشايع .

فلفظ (في) مثلاً وضعت لتحقيق
نحوٍ من الربط بين طرفيها فيكون
الطرفان بواسطة هذا الربط أحدهما
مظروفاً والآخر ظرفاً .

وقد أوضحنا هذا الاتجاه مفصلاً
تحت عنوان النسبة ويمكن الاستعانة
على فهمه من ملاحظة عنوان الوجود
الرابط والوجود الرابطي .

٥٤٢ - المعقولات الأولية

المراد من المعقولات هي المعاني أو
قل المفاهيم الكلية والتي يكون
وعاؤها الذهن ، وهي تنقسم الى
قسمين ، المعقولات الاولية والمعقولات
الثانية ، والقسم الثاني ينقسم الى
قسمين ، الأول معقولات ثانية منطقية ،
والثانية معقولات ثانية فلسفية .

وبذلك يتضح أنَّ الاستقلالية
والآلية ليستا دخيلتين في المعنى
الموضوع له الاسم والحرف ، نعم
لحاظ الاستقلالية والآلية شرط في
صحة الاستعمال .

الاتجاه الثالث : إنَّ عدم استقلالية
المعاني الحرفية نشأ عن أنَّ الواضع
وضعها لتكون علامة على بعض
الخصوصيات المرتبطة بمدخولها فهي

أشبه شي بالحركات الإعرابية
الموضوعة علامة على موقع الكلمة
من الحدث والمبدأ المنتسب إليها ، فكما
أنَّ الضمة المرسومة على الاسم

موضوعة لتكون علامة على انتساب
الحدث للاسم نسبة صدور أو نسبة
قيام (فاعلية) فكذلك حرف (من) - في

قولنا سرتُ من البصرة - موضوع
علامة على إرادة خصوصية تعلقت
بمدخول من (البصرة) هذه
الخصوصية هي أنها كانت مبتدأ بها .

فحرف (من) ليست موضوعاً
لإفادة مفهوم الابتداء وإنما هو موضع
ليكون علامة على خصوصية في

والمعقولات الأولية هي المفاهيم المنعكسة عن الخارج ابتداءً ومباشرة، أي هي صور الأعيان الواقعية التي تحضر للذهن بواسطة الحسّ الأعم من الحسّ الظاهري كالرؤية والسمع أو الحسّ الباطني كما هو الحال في مفهوم الخوف والحب والبغض، فإنها مفاهيم وصور ذهنية كلية منعكسة عما هو موجود في النفس بواسطة الحسّ الباطني.

وبما ذكرناه يتضح أنّ المعقولات الأولية ينحصر تحصيلها بواسطة الاتصال المباشر بين الذهن والواقع عبر المدارك الحسية الظاهرية والباطنية، غاية أن الوجودات الخارجية عندما تنعكس صورها الى الذهن يقوم الذهن بعد ذلك بأعمالية تجريدها عما به الإمتياز ويحتفظ بما به الإشتراك، وعندما يتحصّل الذهن بواسطة هذه العملية على مفهوم كليّ بمعنى أنّ الذهن يقوم بعملية تحليل ذلك الموجود الخارجي المتلقى بواسطة الحواس فيلغي عنه تمام شخصاته

ويتحفّظ على القدر المشترك فيتحصّل بذلك على مفهوم كليّ.

هذا ما نسب الى ابن سينا والحاجة نصير الدين الطوسي رحمهما الله، أو أنّ الذهن عندما يتلقّى صور الأشياء عن الخارج يحتفظ بصورها الحسية ثم يمرّ بها عبر مراحل ثلاث أو أربع - كما قيل - حتى يصل بها الى مرحلة يُعبّر عنها بالإدراك العقلي، وعندما تصبح مفهوماً كلياً، وهذا هو المنسوب لصدر المتأهّين رحمهم الله.

وكيف كان فالمعقولات الأولية مفاهيم كلية منعكسة عن الواقع الخارجي، وليس ثمة طريق لتحصيلها سوى الحواس الظاهرية أو الباطنية.

وحتى يتّضح المراد من مبنى ابن سينا وملاً صدرا رحمهما الله في كيفية تحول الأعيان الخارجية المنعكسة عن الخارج الى مفاهيم كلية في الذهن نذكر هذا التطبيق:

أنّه عندما يقع نظرنا على زيد فإن صورته تنعكس بواسطة النظر الى الذهن، وعندئذٍ يقوم الذهن - بنظر

ابن سينا - بعملية تحليلية لهذه الصورة فيصنفها الى صنفين، الاول هو مجموع المشخصات الخاصة بزيد والتي لا تصدق على غيره، وهذا هو معنى ما به الإمتياز، والثاني هي الجهة المشتركة القابلة للصدق على كثيرين مثل ما تتقوم به الذات من جنس وفصل، وبعد هذا التحليل يتم الغاء ما به الإمتياز، ويتحصّل الذهن عندئذٍ على مفهوم كليّ هو مفهوم الإنسان المعبر عنه بالمفهوم الماهوي، وهو المعقول الأولي.

وأما بنظر صدر المتأهين عليه السلام فالعملية التي يتم بها تحصيل المفهوم الماهوي الكليّ تختلف عما ذكره ابن سينا والحاجة الطوسي عليه السلام، فالعقل عندما يتلقّى الصورة الحسيّة والتي هي صورة زيد، فإنّه يحتفظ بهذه الصورة الشخصية في مرتبة الإدراك الحسي والتي هي أول مراتب الإدراك ثم يخلق صورة مناسبة لمرتبة أعلى من مرتبة الإدراك الحسي أو قل القوة الحسيّة، هذه المرتبة الأعلى هي مرتبة الإدراك

الخيالي وفي نظره أنّ الخلاق لهذه الصورة هي القوة الخياليّة، ثمّ تترقى هذه الصورة الى مرتبة أعلى من مراتب الإدراك العقلي، وفي هذه المرتبة تصبح هذه الصورة مفهوماً كلياً، إذ أنّ هذه الصورة كلما انتقلت الى مرتبة تخلقت بشكل يتناسب مع تلك المرتبة والمناسب لمرتبة الإدراك العقلي هو ان تصبح الصورة كليّة.

هذا اذا لم نقل انّ ثمة مرتبة تتوسط بين مرتبة القوة الخياليّة والقوة العقلية والتي هي القوة الواهية وإلا فالصورة المنعكسة عن الخارج لا تصل الى مرحلة المفهوم الماهوي الكليّ إلا بعد المرور بأربع مراحل تكون المرحلة الرابعة وهي مرحلة الإدراك العقلي هي ظرف إدراك المعقول الأولي.

وبما ذكرناه يتّضح المراد من انّ المعقولات الأوليّة لها ما بإزاء في الخارج هذا حاصل ما أفاده الشيخ مرتضى المطهري عليه السلام.

ثمّ انّ هناك اتجاه آخر لتفسير

ولهذا لو قيل: أين حصل عروض السواد على أولاد زيد وفي أي ظرف اتصفوا بالسواد؟ لكان الجواب هو أن ظرف ذلك هو الخارج، وهذا ما يعبر عن أن السواد معقول أولي.

٥٤٣ - المعقولات الثانية

هي المفاهيم الكلية التي يكون ظرف وجودها وظرف تحققها هو الذهن وليس لها ارتباط بالخارج أصلاً، نعم هي لها نحو ارتباط بالمعقولات الأولية المرتبطة بالخارج، فإذا كان للمعقولات الثانية إرتباط بالخارج فهو بواسطة المعقولات الأولية، ولأن ظرف وجود وتحقيق المعقولات الثانية هو الذهن لذلك هي لا تصدق على الأعيان الخارجية، وإنما تصدق على ما ظرفه الذهن فحسب.

والمعقولات الثانية تنقسم الى

قسمين:

القسم الأول: المعقولات الثانية

المعقولات الأولية، وهو الذي يتبناه الحكيم السبزواري رحمته الله، وحاصله: أن المعقول الأولي هو المفهوم الذي يكون ظرف عروضه على معروضه واتصاف معروضه به هو الخارج.

وبتعبير آخر: أن المعقول الأولي هو المحمول الذي يكون ظرف حمله على موضوعه هو الخارج واتصاف موضوعه به هو الخارج، وذلك مثل زيد إنسان، فإن مفهوم الإنسان معقول أولي، لأن الوعاء الذي يتم فيه حمل الإنسان على زيد هو الخارج.

وبذلك تكون المحمولات في القضايا الخارجية معقولات أولية، وذلك لأن عروضها على موضوعاتها واتصاف موضوعاتها بها إنما هو في الخارج بعد أن كانت موضوعات القضايا الخارجية هي الأفراد المتحققة الوجود فعلاً، أي عند تأليف القضية الخارجية، فعندما يقال: «أولاد زيد سود» فإن ظرف اتصاف أولاد زيد بالسواد هو الخارج كما أن عروض السواد على أولاد زيد يتم في الخارج،

الجزء مفهوم منطقي معناه ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين والحال أن زيداً الخارجى ليس مفهوماً، وهكذا لا يقال عن زيد أنه موضوع، وذلك لأن الموضوع المنطقي هو المفهوم الواقع طرفاً في القضية الحملية، وزيد الخارجى ليس مفهوماً وليس ثمة قضية حملية في الخارج يقع زيد طرفاً لها كما هو واضح.

وتلاحظون أيضاً أن ظرف اتّصاف هذه المعقولات الأولية مثل الإنسان والضاحك والماشي بالمعقولات الثانية المنطقية إنما هو الذهن، فظرف اتّصاف الإنسان بالكلّي أو الموضوع أو النوع، وظرف اتّصاف الماشي بالعرض العام والضاحك بالعرض الخاص هو الذهن.

وبما ذكرناه يتّضح أن المعقولات الثانية المنطقية منخلقة في الذهن ومظروفة له، ولها تحقق ووجود في الذهن في مرحلة سابقة عن مرحلة عروضها على المعقولات الأولية، والعروض والاتّصاف إنما يتم بعد أن

المنطقية، وهي عبارة عن المفاهيم المنطقية مثل الكلية والجزئية والنوع والجنس والعرض الخاص والعام والقضية والموضوع والمحمول، فكل هذه المفاهيم المنطقية معقولات ثانية منطقية.

وتلاحظون أن أيّ واحد من هذه المفاهيم لا تتّصف بالأعيان الخارجيّة وأنما تتّصف به المعقولات الأولية بعد أن تلقاها العقل عن الخارج وحوّلها إلى مفاهيم كلية، فالمتّصف بهذه المفاهيم إنما هي المعقولات الأولية التي لا وجود لها في الخارج، كما أن ظرف اتّصاف المعقولات الأولية بالمفاهيم المنطقية هو الذهن فحسب.

فلا يقال: «أن زيداً نوع ولا فصل ولا عرض خاص ولا عام، كما لا يقال عنه أنه موضوع أو محمول، نعم يقال لمفهوم الإنسان والذي هو معقول أولي نوع ويقال للناطق أنه فصل والماشي عرض عام والضاحك عرض خاص، كما يقال الإنسان موضوع والضاحك محمول، كما لا يقال أن زيداً جزء، لأن

الفلسفية فيمكن أن تتصف بها الأعيان الخارجيّة، فيقال: هذه النار علّة وهذه الحرارة معلول كما يقال: بين هذه النار وهذه الحرارة علّية ومعلولية، ويقال: إنَّ زيدا ممكن الوجود وإنَّ الله جلّ وعلا واجب الوجود، وواضح أن اتّصاف النار بالعلّة والحرارة بالمعلول أنّما هو الخارج وأما مفهوم النار فليس علّة لوجود الحرارة.

وبهذا يتّضح أن المعقولات الفلسفية توجد في الخارج إلا أن إدراكها لا يتمّ بواسطة الحسّ لا الظاهري ولا الباطني، كما أن وجودها ليس من سنخ الماهيات الموجودة في الخارج بل أن وجودها في الخارج يعني أنّها صفات للأعيان الخارجيّة وإن اتّصاف الأعيان الخارجيّة بها يكون في ظرف الخارج، فليس لها وجود في مقابل الأعيان الخارجيّة يمكن أن يشار إليه باستقلاله كما يشار إلى الشجر والحجر، فالعلّية والمعلولية وهكذا الإمكان والوجوب صفات

يحول العقل صور الأعيان الخارجيّة المتلقاة عن الخارج إلى مفاهيم ماهويّة كليّة، أي بعد أن تصبح معقولات أوليّة.

ومن هنا قال الحكماء أن المعقولات الثانية المنطقية هي ما يكون معها ظرف عروض المحمول على الموضوع هو الذهن كما أن اتّصاف الموضوع بها لا يكون إلا في الذهن، فهذا هو ما يكشف عن أن المحمول معقول ثانٍ منطقي.

القسم الثاني: المعقولات الثانية الفلسفية، وهي عبارة عن المفاهيم الفلسفية مثل العلّة والمعلول والعلّية والإمكان والإمتناع والوجوب وهكذا، وهذه المعقولات تختلف عن المعقولات الأولى، لأنّ تحصيلها لا يتمّ بواسطة ما تعكسه الحواس إلى الذهن، كما أنّها ليست من المعقولات الثانية المنطقية، لأنّ المعقولات المنطقية لا يمكن أن يكون لها مصداق في الخارج، فليس ثمة شيء في الخارج يتّصف بها، وأما المعقولات الثانية

موضوعها وإنما تحدّد كيفية علاقته بالموجودات الأخرى، فحينما يقال: «النار علّة للحرارة» فإنّ اتّصاف النار بالعلّة يُعبّر عن نحو العلاقة بين النار والحرارة.

ثمّ إنّ هنا مائزاً آخر يميّزها عن المعقولات الأوليّة ذكره المحكم السبزواري رحمته الله وبعض المتأخّرين وهو أنّ المعقول الأولي يكون ظرف اتّصاف الموضوع به وظرف عروض المعقول الأولي على موضوعه هو الخارج، وأمّا المعقول الثاني الفلسفي فهو وإن كان ظرف اتّصاف الموضوع به هو الخارج إلاّ أنّ ظرف عرضه على الموضوع يكون في الذهن.

والفرق بين الإِتّصاف والعروض هو أنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول حينما تلاحظ من جهة الموضوع يُعبّر عنها بالإِتّصاف، وحينما تلاحظ من جهة المحمول يُعبّر عنها بالعروض، وعليه يكون عروض المعقولات الثانية الفلسفيّة على موضوعاتها في الذهن، وذلك لأنّ العارض «المعقول

واقعيّة تتّصف بها الأعيان الخارجيّة في ظرف الخارج وليس لها وجود في عرض وجود هذه الأشياء الخارجيّة بل إنّ هذه الأعيان الخارجيّة إمّا أن تكون علّة أو تكون معلولاً كما قد تكون واجبة وقد تكون ممكنة، وليس ثمة مفهوم فلسفي لا يكون منطبقه شيئاً من الوجودات الخارجيّة، وهذا ما يميّزها عن المعقولات الثانية المنطقيّة والتي لا يكون واحداً منها منطبقاً على الخارج أصلاً، كما إنّ اتّصاف المعقولات الأوليّة بها لا يكون إلاّ في ظرف الذهن.

كما أنّ الذي يميّز المعقولات الفلسفيّة عن المعقولات الأوليّة هو أنّ المعقولات الأوليّة حينما تحمل على الأعيان الخارجيّة يكون لها دور التحديد لماهياتها، فحينما يقال: «زيد إنسان» فإنّ اتّصاف زيد بالإنسان يكون له دور التحديد لهويّة زيد، وأمّا المعقولات الثانية الفلسفيّة فليس لها هذا الدور، فهي لا تحدّد هويّة وماهيّة

٥٤٥ - المفاهيم الإفرادية

المقصود من المفاهيم الإفرادية هو المعاني الاسمية المستفادة من مثل أسماء الأجناس والأعلام الشخصية ومواد الأفعال.

وبتعبير آخر: المفاهيم الإفرادية هي المعاني الاستقلالية المستفادة من الأسماء كمفهوم الأسد ومفهوم الضرب وذلك في مقابل المعاني المستفادة من هيئات الجمل التركيبية والتي تستفاد من الكيفية التركيبية للجمل.

ولمزيد من التوضيح لاحظ عنوان المعاني الحرفية والمعاني الاسمية وعنوان الهيئة التركيبية.

* * *

٥٤٦ - المفهوم

المراد من المفهوم بحسب المتفاهم العرفي هو مطلق المعنى المنطبع في الذهن بقطع النظر عن منشئه، إذ قد يكون المنشأ هو الأوضاع اللغوية،

الفلسفي « ليس له وجود الخارج وراء وجود معروضه، وهذا هو مبرر الدعوى بأن العروض يكون في الذهن، وأما الموضوع الموجود في الخارج فهو يتصف بالمعقولات الفلسفية في الخارج.

وعلق الشيخ المطهري رحمته على ذلك بأن الإتصاف والعروض لا يقبلان التفكيك إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح كما ذكر السبزواري رحمته نفسه في تعليقه على الأسفار.

* * *

٥٤٤ - المفاهيم الأدوية

المفاهيم الأدوية مصطلح آخر للمعاني الحرفية، وقد أوضحنا المراد منه تحت عنوان المعاني الحرفية.

ومنشأ التعبير عنها بالمفاهيم الأدوية هو الإشارة إلى آلية المعاني الحرفية في مقابل المعاني الاسمية والتي هي معانٍ استقلالية.

* * *

مفهوماً أفرادياً كما قد تنتج مفهوماً
تركيبياً، والدلالة بقسميها المنتجة
للمفهوم الأفرادي خارجة عن محلّ
البحث، والدلالة المطابقيّة المنتجة
للمفهوم التركيبي هي المنطوق، أي إنّ
نفس المدلول المطابق هو المنطوق،
وهو خارج أيضاً عن محلّ البحث.

فيتعيّن البحث في الدلالة
الإلزاميّة، وقد قسمها المحقق
النائبي رحمته إلى قسمين بلحاظ اللزوم
والذي هو المدلول للدلالة الإلزاميّة:

القسم الأوّل: الدلالة التي يكون
لازمها بيئاً بالمعنى الأخصّ، وهو
عبارة عن المعنى الخارج عن مدلول
اللفظ الآ أنّه لازم له على أن لا يكون
تصوّره محتاجاً لأكثر من تصوّر
مدلول اللفظ.

القسم الثاني: الدلالة التي يكون
لازمها بيئاً بالمعنى الأعم، وهو
عبارة عن المعنى الخارج عن مدلول
اللفظ اللازم له إلا أنّ إدراكه يحتاج
لتوسيط مقدّمة عقليّة، وبهذا لا يكون
اللازم بالمعنى الأعم من المدليل

وقد يكون المنشأ هو الإشارة
والكتابة، وقد يكون المنشأ هو
الملازمات العقليّة أو العاديّة أو الطبعيّة
وقد تكون المشاهد الحسيّة، وقد
يكون منشأ ذلك هو التصورات وقد
يكون غير ذلك، كما لا فرق بين أن
يكون المدلول من سنخ المفاهيم
التركيبية أو المفاهيم الأفرادية وبين أن
يكون جزئياً أو كلياً أو أن يكون من
الأعيان الخارجيّة أو المجرّدات، ففي
تمام هذه الحالات يُعبّر عن المعنى
بالمفهوم.

إلا أنّ هذا المعنى للمفهوم على سعته
ليس هو مقصود الأصوليين من عنوان
المفهوم، وتوضيح المراد من المفهوم
الأصولي يتمّ برسم أمور:

الأمر الأوّل: إنّ الدلالة اللفظيّة
تارة تكون مطابقيّة واخرى التزميّة،
وأما الدلالة التضمينيّة فقد أتضح حالها
من بحث «المنطوق».

ثمّ إنّ الدلالة المطابقيّة وكذلك
الإلزاميّة قد تكون أفراديّة كما قد
تكون تركيبية، بمعنى أنّها قد تنتج

الأخص، غاية أن اللازم البين بالمعنى الأخص لا يحتاج تصوّره لأكثر من تصوّر مدلول اللفظ «الملزوم»، وأما اللازم البين بالمعنى الأعم فلا يتم انتقال الذهن إليه إلا بعد تصوّر الملزوم «مدلول اللفظ» واللازم والنسبة بينهما إلا أن كلا اللازمين لا يحتاج تصورهما إلى توسط مقدّمة خارجيّة.

وبهذا يتّضح أن التعريف الذي أفاده المحقّق النائيني رحمته لللازم البين بالمعنى الأعم ليس تاماً، والصحيح أنه تعريف لللازم غير البين، وهو كما أفاد رحمته ليس من المداليل اللفظيّة وإن ادراكه يحتاج إلى توسط مقدّمة عقليّة وإن مثل مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ من نحو هذه اللوازم، فهي خارجة عن بحث المفهوم، ولمزيد من التوضيح راجع عنوان «اللازم البين واللازم غير البين».

والمتحصّل أن اللوازم قد تكون بيّنة وقد لا تكون بيّنة، وغير البيّنة خارجة عن بحث المفهوم بلا إشكال وأما البحث في اللوازم البيّنة والتي

اللفظيّة باعتبار أن انتقال الذهن إليه لا يتمّ بواسطة اللفظ وإنما يتمّ بتوسيط العقل.

ومثل رحمته لذلك بمقدّمة الواجب، وبالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، ولم يستبعد أن مثل دلالة الإقتضاء، وكذلك دلالة الإيماء والإشارة من قبيل الدلالة الإلزاميّة بالمعنى الأعم.

ثمّ رتب على ذلك خروج القسم الثاني عن محلّ البحث وأن المفهوم يختصّ باللازم البين بالمعنى الأخصّ وأنه عبارة عن المدلول الإلزامي والذي تكون الدلالة الإلزاميّة معه بيّنة بالمعنى الأخصّ وتستفاد من نفس اللفظ، ولا يتمّ إدراكه بتوسط العقل.

إلا أن السيّد الخوئي رحمته أورد على هذا التقسيم بما حاصله: أن اللازم البين بالمعنى الأعم من المداليل اللفظيّة ولا يكون إدراكه مفتقراً إلى مقدّمة عقليّة بل أنه يستفاد من نفس اللفظ كما هو الحال في اللازم البين بالمعنى

مدلول اللفظ الذي لا يكون واقعاً في محلّ النطق هو اللازم البين، إذ اللازم غير البين ليس مدلولاً للفظ - كما تقدّم - وإنما هو مدلول للمقدمة العقلية - كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته ودلالة وجوب الشيء على حرمة ضده.

ثم إنّ المراد من اللازم هو خصوص اللازم البين بالمعنى الأخص، وذلك لأنّ اللازم البين بالمعنى الأعم وان كان من المداليل اللفظية إلاّ أنّه غير مقصود من التعريف لعدم امكان احراز إرادة المتكلّم له بمجرد احراز إرادته للمنطوق، إذ من الممكن جداً غفلة المتكلّم عنه لاحتياج تصوّره الى تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما، وهذا بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فإنّ تصوّر الملزوم «مدلول اللفظ» يساوق تصوّر اللازم، ومنه يمكن استظهار إرادته بمجرد استظهار إرادة المنطوق. وبهذا يتعيّن إرادة اللازم البين بالمعنى الأخص من تعريف الحاجبي.

تارة تكون بيّنة بالمعنى الأخصّ واخرى تكون بيّنة بالمعنى الأعم، فهل المفهوم هو مطلق اللازم البين أو هو مختصّ باللازم البين بالمعنى الأخصّ؟ ذهب المحقّق النائيني رحمته وكذلك السيّد الخوئي رحمته الى اختصاص المفهوم باللازم البين بالمعنى الأخص، إذ هو الذي يحصل الوثوق بإرادة المتكلّم له بمجرد استظهار إرادة المنطوق، وأمّا اللازم البين بالمعنى الأعم والذي يحتاج تصوّره الى تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينها فقد يغفل المتكلّم عنه فلا يكون مزيداً له بالإضافة الى إرادة المنطوق، فلا يمكن استظهار إرادته بمجرد استظهار إرادة المنطوق.

الأمر الثاني: نُسب الى الحاجبي تعريف المفهوم «بأنّه مادّلّ عليه اللفظ لافي محلّ النطق»، وعرّف أيضاً بأنّه «حكم غير مذكور» وبأنّه «حكم لغير مذكور»، والتعاريف الثلاثة تناسب ما ذكرناه في الأمر الأوّل. أمّا التعريف الأوّل: فالمراد من

هو مذكور في محلّ النطق، والمراد من غير المذكور هو موضوع أو متعلّق الحكم واللذين تمّ انفهامهما بواسطة القضية المذكورة.

ففي مثالنا الأوّل يكون عدم المجيء هو الموضوع غير المذكور والذي انفهم بواسطة تعليق الوجوب على المجيء فينتفي بعدم المجيء الحكم الثابت حين المجيء في القضية المذكورة.

وفي المثال الثاني يكون الضرب هو المتعلّق غير المذكور والذي انفهم بواسطة ثبوت الحرمة للتأقّف في القضية المذكورة، وبهذا تثبت الحرمة للضرب والذي هو المتعلّق غير المذكور في القضية، وأمّا المراد من الحكم في التعريف فهو الأعمّ من المباين للحكم المذكور في القضية المذكورة كما في مفهوم المخالفة أو المسامحة للحكم المذكور في القضية المذكورة كما في مفهوم الموافقة.

والمتحصّل من هذا التعريف أنّ المفهوم هو القضية التي ثبت فيها حكم لموضوع أو متعلّق غير مذكور، على

وأما التعريف الثاني: فالمراد من الحكم غير المذكور هو الحكم الذي يكون لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ لما هو منطوق.

مثلاً: لو قيل «إذا جاء زيد فأكرمه» فإنّ لازم هذه القضية أنّه إذا لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه، فعدم وجوب الإكرام هو الحكم غير المذكور والذي استفيد بواسطة تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد.

هذا في مفهوم المخالفة، وأمّا مفهوم الموافقة فالحكم غير المذكور وإن كان مسامحاً للحكم المذكور إلا أنّه غيره، فلا يكون مذكوراً وأنما هو لازم لما هو مذكور.

مثلاً: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْلُ لُهُمَا أَفِي﴾^(١)، فالحكم المذكور في الآية الشريفة هو حرمة التأقّف من الوالدين، وأمّا ما هو لازم لهذا الحكم فهو حرمة الضرب وهو حكم غير مذكور.

وأما التعريف الثالث: فكذلك يُراد من الحكم لغير المذكور اللازم لما

وانتفاؤه عن غيره، وهذا الحصر قد يُستفاد من منطوق الجملة كما في الحصر المفاد بمادة الحصر أو القصر أو يكون مفاداً بأداة «أثما» التي وضعت للدلالة على الحصر، وهذا خارج عن بحث المفهوم، إذ لا اشكال في افادة ذلك لنفي طبيعي الحكم عن غير المحصور به الحكم كما هو المتفاهم العرفي.

وما هو داخل في محل البحث هو الحصر المستفاد بواسطة المفهوم المعبر عنه باللازم البين بالمعنى الأخص للجملة كما هو الحال في الجمل الإستثنائية المستفادة بواسطة «إلا».

ودلالة الجمل الإستثنائية على المفهوم منوط بأن لا تكون كلمة «إلا» مستعملة في معنى الوصف كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، أي لو كان فيهما آلهة متصفة بأنّها غير الله تعالى لفسدتا.

فلا بدّ إذن من أن تكون كلمة «إلا» مستعملة في الإستثناء، أي اخراج المستثنى عن حكم المستثنى

أن تكون تلك القضية لازمة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص للقضية المذكورة.

وبهذا البيان تمّ توجيه التعريفات الثلاثة بنحو يتناسب مع التعريف الذي ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله والذي هو عبارة عن كون المفهوم مدلولاً لفظياً التزامياً بيناً بالمعنى الأخص.

الأمر الثالث: وهو بيان الفرق بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وهذا ما سنوضحه تحت عنواني «مفهوم الموافقة» و «مفهوم المخالفة»، فراجع.

٥٤٧ - مفهوم الإستثناء

لاحظ «مفهوم الحصر».

٥٤٨ - مفهوم الحصر

المراد من الجملة الحصرية هي ما يكون مفادها انحصار شيء بشيء

الشرطية ظاهرة في المفهوم وإلا فلا .
 والمعروف بين الأعلام هو دلالة
 الجملة الشرطية على المفهوم إلا أنهم
 اختلفوا في كيفية تقريب هذه الدلالة،
 والبحث في ذلك واسع ومتشعب،
 ونكتفي في المقام ببيان بعض التقريبات
 دون ذكر تعليق الأعلام عليها .

التقريب الأول : إن
 الجملة الشرطية وضعت للدلالة على
 أن الشرط علة منحصرة للجزاء،
 ومبرر هذه الدعوى هو التبادر، وإذا
 كان كذلك فبانتفاء علة الجزء ينتفي
 الجزء، لافتراض ظهور الجملة
 الشرطية في انحصار العلة وهي
 الشرط بمعنى أن لا بدليل لهذه العلة،
 وعندئذ ينتفي احتمال ثبوت الحكم
 بواسطة علة أخرى، كما أن افتراض
 انحصار العلة بالشرط المذكور في
 الجملة يقتضي أن لا يثبت مثل الحكم
 بواسطة علة أخرى، إذ المفترض أن
 معلول الشرط هو طبيعي الحكم
 فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو
 طبيعي الحكم .

منه، وحينئذ تكون دالة على المفهوم
 لرجوع الإستثناء عندئذ إلى
 الحكم، وهذا معناه انتفاء طبيعي
 الحكم المذكور للمستثنى منه عن
 المستثنى وهذا هو معنى المفهوم .

وكيف كان فيكفي في استظهار انتفاء
 طبيعي الحكم عن غير الموضوع
 المحصور به الحكم ثبوت دلالة الجملة
 على الحصر، فالنزاع إنما يقع في دلالة
 الجملة على الحصر وعدم دلالتها على
 ذلك .

٥٤٩ - مفهوم الشرط

المراد من مفهوم الشرط هو انتفاء
 طبيعي الحكم المعلق على الشرط عند
 انتفاء الشرط . والبحث عن مفهوم
 الشرط بحث عن دلالة الجملة
 الشرطية على المفهوم بالمعنى الذي
 ذكرناه، وهذا يعني البحث عن توفر
 الجملة الشرطية على ضابطة المفهوم
 فإن أمكن إثبات أن الجملة الشرطية
 واجدة لضابطة المفهوم ثبت أن الجملة

وبذلك يثبت المفهوم للجملة الشرطية لتوفرها على ضابطة المفهوم بركنيها.

التقريب الثاني : انّ الجملة الشرطية موضوعة للدلالة على التلازم بين الجزاء وهو الحكم وشرطه ولا يقتضي الوضع أكثر من ذلك إلا أنه وبواسطة الإنصراف يثبت انّ هذا اللزوم الواقع بين الجزاء والشرط لزوم عليّ انحصاريّ.

ومبرّر هذا الإنصراف هو انّ اللزوم وان كانت له انحاء متعدّدة إلا انّ أكملها هو اللزوم العليّ الانحصاريّ، ومن هنا ينسب للذهن إرادة هذا اللزوم دون غيره، وبذلك يثبت المفهوم للجملة الشرطية.

التقريب الثالث : انّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطية يتمّ استظهاره بواسطة مجموعة من المقدمات :

المقدمة الاولى : انّ أداة الشرط وضعت للدلالة على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء .

المقدمة الثانية : انّ تفرّع الجزاء

على الشرط المستفاد من وضع الجملة الشرطية لذلك يكشف عن إرادة هذا التفرّع واقعاً ، أي يكشف عن انّ المراد الجدّي للمتكلّم هو تفرّيع الجزاء على الشرط ، وذلك لأصالة التطابق بين الدلالة التصوريّة والدلالة التصديقيّة الجديدة .

المقدمة الثالثة : هو انّ عدم ذكر شرط آخر للجزاء مع الشرط المذكور يُعبّر عن انّ الشرط المذكور علّة تامّة للجزاء وإلا لو كان ثمة شرط آخر لذكر لافتراض انّ المتكلّم في مقام ذكر ما يترتّب على وجوده الجزاء ، على انّ ذلك يكشف عن انّ هذه التماميّة ثابتة في جميع أحوال الجزاء ، اذ هو مقتضى الإطلاق الاحوالي للشرط وعدم تقييده بحالة دون اخرى ، وبهذا يكون ترتّب الجزاء عليه ثابت بقطع النظر عن الحالات التي تكتنفه .

وإذا ثبت أنّه علّة تامّة لترتّب الجزاء في تمام الأحوال ثبت انّ عليّته لترتّب الجزاء انحصاريّة ، إذ لو لم تكن انحصاريّة لكان معنى ذلك انتفاء تماميّة

الثابت للموضوع أو المتعلق ذي العدد هل ينتفي عن الموضوع الغير المحدد بذلك العدد.

فلو قال المولى: «أطعم عشرة مساكين» أو قال: «صل ركعتين» فهل ان معنى ذلك هو انتفاء طبيعي الوجوب عن اطعام أكثر من العشرة أو اطعام الأقل من العشرة، وهل يعني انتفاء طبيعي الوجوب عن الصلاة الزائدة أو الناقصة عن العدد المذكور؟ الظاهر أنه لم يقع خلاف بين الأعلام في عدم ظهور الجملة العددية في المفهوم، وإن دلالة الجملة العددية على عدم اجزاء الأقل إنما ينشأ عن أن الأقل ليس مأموراً به في هذا الخطاب، وغير المأمور به لا يجزي عن المأمور به إلا أن ذلك لا يمنع من ثبوت مثل الحكم للعدد الأقل، فن الممكن ثبوت حكم آخر بوجوب اطعام خمسة مساكين وبصلاة ركعة واحدة، فالمنتفي عن غير العدد المذكور إنما هو شخص الحكم الثابت للعدد المذكور.

علته في حالة اقترانه بعلة اخرى، إذ مع الإقتران بعلة اخرى يلزم أن يكون المجموع منها علة واحدة لترتب الجزاء لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهذا معناه صيرورته جزء علة لترتب الجزاء وهو خلف ما استظهرناه من أنه علة تامة بمقتضى الإطلاق الاحوالى. وبتعبير آخر: ان الإطلاق الاحوالى للشرط معناه تمامية عليه لترتب الجزاء، وتمامية عليه لذلك يقتضى أنها علة انحصارية، إذ ان عدم انحصارها معناه عدم تمامية الإطلاق الاحوالى للشرط وهو خلف تمامية الإطلاق المستكشف بواسطة عدم تقييد الشرط بحالة دون حالة.

٥٥٠ - مفهوم العدد

الجملة العددية هي الجملة التي قيد موضوعها أو متعلق الحكم فيها بعدد محدد، والبحث عن ظهورها في المفهوم معناه البحث عن ان طبيعي الحكم

وبتعبير آخر: انَّ الجملة المتصدية لبيان ثبوت حكم لعدد معين لا دلالة لها على انتفاء طبيعي الحكم عن عدد آخر فهي ساكنة عن حكم الأعداد الأخرى، ومن هنا يمكن أن يثبت مثل الحكم لأعداد أخرى.

وبهذا يتضح عدم صلاحية الجملة العددية لنفي طبيعي الحكم عن العدد الأكثر أيضاً بنفس البيان، كما أنها لا تصلح لنفي الأجزاء لو جاء المكلف بأكثر من العدد المذكور في الخطاب بل انَّ ذلك يخضع لقرينة أخرى لا تتصل بطبيعة الجملة العددية، فتارة تقوم القرينة على انَّ العدد المذكور في الجملة ملحوظاً بنحو البشروط لا، أي بشرط عدم الزيادة وعندئذ تكون الزيادة مقتضية لعدم الأجزاء، وان لم تقم قرينة على ملاحظة العدد بنحو البشروط لا فإنَّ الإطلاق يكون حينئذ مقتضياً لعدم ضائرية الزيادة وان كان ذكر العدد يُعبر عن عدم وجوب الزيادة.

ومع كل ذلك لا تكون الجملة

العددية نافية لطبيعي الحكم عن العدد الزائد بل هي غير متصدية لأكثر من انَّ شخص الحكم ثابت لهذا العدد، أمّا انَّ مثله لا يثبت لغير هذا العدد فهو ممّا لا تتكفل الجملة العددية لبيانه وهذا هو معنى عدم دلالتها على المفهوم.

٥٥١ - مفهوم الغاية

قد أوضحنا المراد من معنى الغاية تحت عنوانها وقلنا أنها تارة ترجع الى موضوع الحكم وأخرى لمتعلقه وثالثة للحكم المستفاد من مدلول الهيئته أو المستفاد من المفهوم الإسمي.

ودلالة الجملة الغائية على المفهوم معناه انتفاء طبيعي الحكم الثابت للمعنى عند بلوغ الغاية بمعنى ان تحقق الغاية التي حدّد بها الحكم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع.

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي رحمته انَّ الضابط في ظهور الجملة الغائية في المفهوم هو رجوع الغاية الى الحكم وإلا فإذا كانت راجعة الى

واجب» فتكون الغاية قيداً لمتعلق الحكم وليست قيداً للحكم، إذ إن معنى رجوع الغاية للحكم أن الوجوب محدد ومغيب بالليل وهو خلاف المتفاهم العرفي من الجملة المذكورة.

وإذا ثبت أن الغاية راجعة لمتعلق الحكم أصبحت الجملة الغائية من الجمل الوصفية، إذ إن الجمل الوصفية هي مطلق الجمل التي قيد موضوعها أو متعلق الحكم فيها بقيد من القيود بحيث يكون ذلك القيد موجباً لتضييق دائرة الموضوع أو متعلق الحكم بقطع النظر عن أن ذلك القيد من قبيل النعت النحوي أو الغاية أو غيرها من القيود.

وأما إذا كان الحكم في الجملة الغائية مستفاداً من المادة - كما لو قيل «الصوم واجب إلى الليل» - فله صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون متعلق الحكم المذكوراً في الجملة كما في المثال المذكور، فإن متعلق الوجوب وهو

الموضوع أو المتعلق فإن حالها يكون كحال الجملة الوصفية، لأن الغاية حينئذٍ توجب تضييق دائرة الموضوع أو المتعلق، فلو كان لها مفهوم فهو من مفهوم الوصف.

هذا من جهة مقام الثبوت، وأما مقام الإثبات فالحكم في الجملة الغائية إما أن يكون مستفاداً من الهيئة مثل صيغة الأمر، وإما أن يكون مستفاداً من المادة كالتعبير بالواجب أو المحرم، فإن كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر هو رجوع القيد لمتعلق الحكم لا إلى نفس الحكم إلا أن تقوم قرينة على رجوع القيد للحكم أو موضوع الحكم، كما مثلنا لذلك في بحث الغاية، فعند قيام قرينة خاصة على رجوعه للموضوع أو للحكم فإن الظاهر هو رجوعه لمتعلق الحكم، كما لو قيل «صم إلى الليل» فإن الظاهر هو رجوع الغاية إلى المعنى الحدتي وهو الصيام لا إلى صيغة فعل الأمر، وعليه يكون معنى الجملة المذكورة هو «إن الصيام المحدد والمغيب بالليل

الشرطية من حيث أن المقيد بالشرط هو الحكم، فتكون دلالتها على المفهوم بنفس التقريب.

هذا حاصل ما يستفاد من كلمات السيد الخوئي رحمته الله.

٥٥٢ - مفهوم اللقب

الجملة اللقبية هي التي يكون فيها موضوع الحكم أو متعلقه اسماً جامداً غير موصوف بوصف أو يكون وصفاً غير معتمد على موصوف مذكور، ومثال الأول مالو قيل «أكرم رجلاً» أو «أكرم زيداً» ومثال الثاني مالو قيل «أكرم عالماً».

والبحث عن ثبوت المفهوم للجملة اللقبية معناه البحث عن أن طبيعي الحكم الثابت للقب هل ينتفي بانتفاء اللقب أو لا؟ فعندما ينتفي زيد في المثال الأول وينتفي العالم في المثال الثاني هل يكون انتفاؤه مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم بحيث لا يمكن أن يثبت مثل الحكم لغير زيد في المثال

الصوم مذكور في الجملة، فهنا لا يكون للجملة ظهور من جهة رجوع الغاية للحكم أو متعلق الحكم إلا أن تكون ثمة قرينة خاصة على ذلك. ومن هنا لا يكون للجملة ظهور في المفهوم، لأن ظهورها في المفهوم منوط باستظهار رجوع الغاية للحكم، والمفترض أن الجملة بجملة من هذه الجهة.

الصورة الثانية: أن لا يكون متعلق الحكم مذكوراً في الجملة الغائية، كما لو قيل «يحرم الخمر إلى أن يضطر إليه المكلف» فإن متعلق الحرمة وهو الشرب لم يذكر في هذه الجملة، كما أن الحكم مستفاد من المادة وهي قوله «يحرم».

ومن هنا تكون الجملة الغائية ظاهرة في رجوع الغاية للحكم، وذلك لأن رجوعها للمتعلق المقدر خلاف الأصل فيتعين رجوعها للحكم المفاد بالمادة وبنحو المفهوم الإسمي، وإذا ثبت رجوعها للحكم كانت ظاهرة في المفهوم، إذ أنها حينئذ كالجمله

بانتفاء الوصف، أما المقام فليس كذلك، إذ إن الحكم جعل ابتداءً على العنوان الإشتقائي، وكونه معتمداً واقعاً على موصوف لا يؤثر في استظهار الانتفاء عند الانتفاء، وذلك لأن الإستهارات تخضع لما تقتضيه صياغة الكلام بحسب ضوابط أهل المحاورة.

* * *

٥٥٣ - مفهوم المخالفة

وهو المفهوم المنتج لانتفاء طبيعي الحكم المجهول لموضوعه عند انتفاء قيده وهذا الانتفاء ينشأ عن اشتغال الجملة بطبيعتها الخاصة على لازم بين بالمعنى الأخص هذا اللازم هو الذي يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده.

فمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة يشتركان في أنّهما من قبيل اللازم البين بالمعنى الأخص إلا أنّ طرف الملازمة في مفهوم الموافقة هو المدلول، وأمّا طرف الملازمة في مفهوم المخالفة فهو

الأول ولغير العالم في المثال الثاني.

لا ريب في عدم ظهور الجملة اللقبية في المفهوم، أمّا في الصورة الأولى فواضح، إذ إن ثبوت الحكم لموضوع لا يعني عدم ثبوت مثله لموضوع آخر حتى يكون انتفاء الموضوع مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم، نعم انتفاء الموضوع يقتضي انتفاء شخص الحكم الثابت له إلا أنّ هذا غير المفهوم، إذ قلنا أنّ معنى المفهوم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم ونوعه لا انتفاء شخص الحكم الناشئ عن تبعية الأحكام لموضوعاتها وجوداً وانتفاءً.

وأما الصورة الثانية وهي مالو كان موضوع الحكم أو متعلقه وصفاً غير معتمد على موصوف مذكور فحيث أنّ الجملة الوصفية - والتي يكون فيها الوصف معتمداً على موصوف - ليست ظاهرة في المفهوم فهنا كذلك بل إنّ ذلك في المقام أوضح، إذ إنّ ذكر الوصف بعد ذكر موصوفه مشعر بالتعليق المنتج لاحتقال انتفاء الحكم

للحكم عليّة انحصاريّة، إذ لو لم تكن انحصاريّة لأمكن أن ينتفي القيد ولا ينتفي معه الحكم، لجواز أن يكون للحكم علّة اخرى.

الركن الثاني: أن يكون الربط في المنطوق واقعاً بين طبيعي الحكم وبين القيد، إذ لو كان الربط بين شخص الحكم وبين القيد لكان ذلك يقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده، وهو غير المفهوم المبحوث عنه.

وبتعبير آخر: لا بدّ من أن تكون الجملة ذات المفهوم ظاهرة في أنّ الربط الواقع بين الحكم وقيده ربط بين طبيعي الحكم وسخه وبين القيد حتى يكون انتفاء القيد مقتضياً لانتفاء المرتبط به وهو طبيعي الحكم.

هذا وقد اجريت على الركن الأوّل بالخصوص بعض التعديلات لا مجال لبيانها لخروج ذلك عن الغرض.

ثمّ إنّ البحث عن الجمل التي يكون لها مفهوم يقوم على أساس البحث عن اشتهاها على ضابطة المفهوم أو عدم اشتهاها على ذلك، فالبحث إذن عن

الدلالة كدلالة الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة، راجع مفهوم الموافقة.

ثمّ أنّهم ذكروا أنّ ضابطة الجملة ذات المفهوم أي التي تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء هو ان تشتمل على ركنين اساسين:

الركن الأوّل: أن يكون القيد المرتبط بالحكم في المنطوق علّة منحصرة للحكم بحيث لا يقوم شيء مقام القيد لتحقيق الحكم.

وبتعبير آخر: لا بدّ وأن تكون الجملة ذات المفهوم متهيئة بهيئة يستظهر منها العرف كون الربط بين الحكم وقيده ربطاً عليّاً انحصاريّاً بحيث يفهم منها انتفاء الحكم عند انتفاء قيده المأخوذ في المنطوق، ومن الواضح أنّ انتفاء الحكم بانتفاء قيده يتقوم بثلاثة ركائز:

الأولى: وجود ملازمة بين الحكم وقيده.

الثانية: أن تكون هذه الملازمة بنحو العليّة.

الثالثة: أن تكون عليّة القيد

التعدية خاضعة لمبررات يقتضيها
الفهم العرفي للدليل .

والتعبير عن هذا المفهوم بالموافقة
ناشئ عن أن الحكم المستفاد ثبوته
لموضوعه في المفهوم مسانخ للحكم
الثابت لموضوعه في المنطوق .
وسيتضح فيما بعد أن مفهوم الموافقة
ليس مدلولاً التزامياً للدليل المطابق
وأنما هو مدلول التزامي لمدلول الدليل
المطابق .

وقد ذكر لمفهوم الموافقة قسمين :

القسم الأول : هو المفهوم المستفاد

بواسطة الأولوية ، بمعنى أن ثبوت

الحكم لموضوعه في الدليل المطابق

يكشف بالأولوية القطعية عن ثبوت

نفس ذلك الحكم لموضوع آخر ، وهذا

القسم له صورتان :

الصورة الأولى : أن لا تكون

الأولوية محتاجة لأكثر من ثبوت

الدليل المطابق بمعنى أنه بمجرد إلقاء

الدليل المطابق يفهم العرف وينحو

القطع ودون الحاجة الى التوسل

بمقدمة خارجية يفهم أن نفس الحكم

ظهورها في المفهوم ، وعندما يتم
استظهار المفهوم من بعض الجمل
ينتقح عندنا صغرى لكبرى حجية
الظهور .

وبذلك يتضح أن البحث ليس عن
حجية المفهوم في هذه الجمل كما ربما
توهمه بعض العبار وأنما هو بحث عن
ظهورها في المفهوم ، وبعد أن يثبت لها
ظهور في المفهوم تصبح من صغريات
حجية الظهور .

٥٥٤ - مفهوم الموافقة

المراد من مفهوم الموافقة هو

المدلول الإلزامي المقتضي لثبوت

نفس الحكم في المدلول المطابق

لموضوع آخر غير مذكور في الدليل .

ويتعبير آخر : هو دلالة مدلول

الدليل التزاماً على ثبوت حكم

الموضوع المذكور في الدليل لموضوع

آخر غير مذكور أو قل هو تعدية

الحكم من موضوعه المذكور في الدليل

لموضوع آخر على أن تكون تلك

ثابت لموضوع آخر بالأولوية .

ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^(٢) فإنه مع استظهار حرمة التأفف والتضجر من الوالدين يفهم العرف ثبوت الحرمة لموضوع آخر - أو قل لمتعلق آخر - وهو الشتم والضرب، وذلك بالأولوية القطعية، وواضح أنه لا نحتاج لإثبات ذلك الى مقدمة خارجية بل أنه بمجرد استظهار الحكم من الآية الشريفة يفهم العرف

أن هذا الحكم ثابت لموضوع آخر هو شتم وضرب الأبوين .

وبالتأمل في ذلك يتضح أن هذه الملازمة ليست بين دلالة الآية الشريفة وبين ثبوت الحكم للموضوع الآخر وإنما هي ملازمة بين مدلول الآية وبين ثبوت الحكم للموضوع الآخر .

وبتعبير آخر: إن الملازمة إنما هي بين ثبوت الحكم للموضوع الأول وثبوته للموضوع الثاني، ولا علاقة لثبوت الحكم للموضوع الثاني بدلالة الدليل، ومن هنا لو جيء بصياغات

أخرى للدليل لما كان ذلك مؤثراً في انتفاء الملازمة بل لو ثبت الحكم بواسطة دليل غير لفظي لكانت الملازمة أيضاً ثابتة مما يعبر عن أن الملازمة إنما هي مستفادة من المدلول، أي من نفس ثبوت الحرمة للتأفف من الوالدين، وهذا بخلاف مفهوم المخالفة فإنه إنما يُستفاد من دلالة الدليل، ومن هنا يكون تبديل صياغة الدليل مؤثراً في انتفاء المفهوم .

الصورة الثانية: أن يكون ثبوت الأولوية القطعية مفترقاً لمقدمة خارجة عن اطار مدلول الدليل، فع تقرّر هذه المقدمة تثبت الملازمة المنتجة لتعدية الحكم من موضوعه المذكور الى موضوع آخر .

ومثاله: ما لو سأل رجل الإمام عليه السلام عن جواز احراق كتاب زيد المشتمل على اسماء المعصومين عليهم السلام فأجابه الإمام عليه السلام بالحرمة، فهنا يُحتمل أن يكون منشأ الجواب بالحرمة هو أنه اتلاف لمال الغير كما يحتمل أن المنشأ لذلك هو حرمة اهانة المعصومين عليهم السلام،

الثاني، وهذا هو المعبر عنه بمفهوم الموافقة بملاك المساواة، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين، فتارة تكون العلة المعبرة عن المساواة منصوبة واخرى تكون مستنبطة، والقطع في الحالة الثانية بالعلة نادر إن لم يكن منعماً، وقد أوضحنا كل ذلك تحت عنوان «القياس» و«قياس منصوص العلة» و«القياس مستنبط العلة» و«العلة والحكمة».

٥٥٥ - مفهوم الوصف

والبحت هنا أيضاً عن انْتفاء الوصف عن الموضوع المجعول له الحكم في المنطوق هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع المنتفي عنه الوصف أو لا؟ فإن كان يقتضي ذلك كان للجملة الوصفية مفهوم وإلا لم يكن لها مفهوم.

ثم إن الجملة الوصفية المبحوث عن ظهورها في المفهوم هي الجملة التي يكون الوصف فيها معتمداً على

فلو احرزنا من خارج الدليل ان منشأ ذلك هو حرمة اهانة المعصومين عليهم السلام فإنه يمكن التعدي من ذلك - بالأولوية القطعية - الى مورد آخر وهو احراق القرآن الكريم.

فثبت الملازمة بين الحكم الثابت لموضوعه المذكور في الدليل وبين ثبوت الحكم لموضوع آخر بنحو الأولوية القطعية منوط بمقدمة يتم تنقيحها من خارج الدليل، ولا بدّ بنظر الإمامية من أن تكون هذه المقدمة قطعية وإلا لم تثبت الملازمة ولم يصحّ التعدي، كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «قياس مستنبط العلة» و«قياس منصوص العلة».

القسم الثاني: المفهوم المستفاد بواسطة القطع باتّحاد الموضوعين في علة الحكم، أي اتّحاد الموضوع الثابت له الحكم بالدليل مع الموضوع الذي يراد تعديته الحكم له، فع القطع باتّحادها في علة الحكم أو مناطه يكون ثبوت الحكم للموضوع المذكور ملازماً لثبوته للموضوع

موصوف مذكور في الخطاب وإلا كانت جملة لقيبة، كما أوضحنا ذلك في مفهوم اللقب.

فالجملة الوصفية بحسب اصطلاحهم هي الجملة التي جعل فيها الحكم على موضوع ذي وصف، كما لو قيل: «أكرم رجلاً عالماً»، أما لو قيل: «أكرم عالماً» فإن هذه الجملة لا تكون وصفية بل هي لقيبة.

ثم إن الجملة الوصفية تنقسم إلى أقسام أربعة، اثنان منها خارج عن محل البحث:

القسم الأول: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، كما لو قيل: «أكرم إنساناً ضاحكاً»، فإن الإنسان والضحك متساويان في الوجود، ومن هنا لا يكون لهذه الجملة الوصفية مفهوم، وذلك لأن المفهوم - كما قلنا - معناه انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع عند انتفاء قيده، وهنا يكون القيد مساوياً لانتفاء الموضوع، فع عدم القيد لا موضوع حتى نبحت عن أن الحكم هل ينتفي

عن الموضوع عند انتفاء قيده أو لا. القسم الثاني: أن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف كما لو قيل: «أكرم إنساناً متحركاً بالإرادة» فإن وصف التحرك بالإرادة لا يختص بالإنسان بل يشمله ويشمل مطلق الحيوان، ومن هنا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف.

وهذا القسم خارج أيضاً عن محل النزاع، وذلك لأن انتفاء الوصف يساوق دائماً انتفاء الموضوع «الموصوف»، ومعه لا معنى للبحث عن أن انتفاء الوصف هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع، إذ لا موضوع مع افتراض انتفاء الوصف الأعمّ.

القسم الثالث: أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كما لو قيل: «أكرم الإنسان الفقير» فإن وصف الفقير أخصّ مطلقاً من الإنسان.

ولا ريب في دخول هذا القسم في محل النزاع، وذلك لأن انتفاء القيد لا يساوق انتفاء الموضوع، وهنا يكون للبحث - عن أن انتفاء القيد عن

الموصوف هل يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عنه - مجال .

القسم الرابع : أن يكون بين الوصف والموصوف عموم من وجه كما لو قيل : « في الغنم السائمة زكاة » ، فإنَّ النسبة بين السائمة وبين الغنم عموم من وجه ، ومورد افتراق الوصف عن الموصوف في السائمة من غير الغنم ، كما أنَّ مورد افتراق الموصوف عن الوصف هو الغنم المعلوفة .

وهذا القسم داخل أيضاً في محل النزاع ولكن من جهة العموم في الموصوف ، فإنَّ الغنم سائمة ومعلوفة والحكم أنَّها هو مجعول على خصوص الغنم السائمة ، وعليه لو انتفى السوم عن الغنم بأن كانت معلوفة فإنه يأتي البحث عن أن انتفاء السوم عن الغنم هل يقتضي انتفاء وجوب الزكاة عنها أولاً ، فلو كان للجملة الوصفية مفهوم لكان انتفاء السوم عن الغنم مقتضياً لانتفاء طبيعي وجوب الزكاة عنها .
نعم انتفاء السوم عن غير الغنم

كالإبل والبقر لا يكون مقتضياً لانتفاء وجوب الزكاة عنها ، وذلك لأنَّ ثبوت المفهوم للجملة الوصفية أنَّما يعني انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع المذكور في الجملة عند انتفاء الوصف عنه لا انتفاء طبيعي الحكم عن موضوع آخر غير مذكور في الجملة .

ثمَّ إنَّ الجمل الوصفية المبحوث عن ظهورها في المفهوم هي مطلق الجمل التي قيد موضوعها أو متعلِّق الحكم فيها بقيد من القيود بحيث يكون ذلك القيد موجباً لتضييق دائرة الموضوع أو متعلِّق الحكم ، ولهذا لا يختصَّ القيد المصحَّح لاعتبار الجملة وصفية بالنعت في مصطلح النحاة بل يشمل الحال والتمييز والإضافة وكلَّ ما يوجب التضييق من دائرة موضوع الحكم أو متعلِّقه .

وبتحرُّر محلَّ النزاع نقول : إنَّ المشهور ذهبوا إلى أنَّ الجملة غير ظاهرة في المفهوم ، وقد قرَّب ذلك بتقريبات ، منها ما ذكره السيِّد الخوئي رحمته الله وحاصله :

انَّ القيد في الجمل الوصفية راجع لموضوع الحكم أو مستعلقه وليس راجعاً للحكم، وهذا هو مبرر عدم ظهوره في المفهوم، إذ انَّ ثبوت الحكم لموضوع لا يعني انتفاء مثل الحكم عن موضوع آخر، إذ ما المانع من أن يثبت حكمان متساخنان لموضوعين مختلفين بعد أن كان ثبوت الحكم لموضوع مقيّد معناه ثبوت الحكم لموضوع خاص، وهذا لا يمنع عن ثبوت الحكم لنفس الموضوع بقيد آخر أو ثبوته له مجرداً عن كل قيد، وذلك لما ذكرناه من انَّ مرجع ذلك الى ثبوت حكّمين متساخنين لموضوعين مختلفين، نعم لو كان القيد راجعاً للحكم كما هو الحال في الجملة الشرطية لكان ذلك مقتضياً لانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء قيده، لأنَّ تقييد الحكم بقيد معناه انَّ هذا الحكم لا يثبت إلا مع هذا القيد فثبوت الحكم مع عدم القيد منافي لإطلاق تقييده بذلك القيد، ومن هنا يكون المنتفي بانتفاء القيد هو طبيعي الحكم.

٥٥٦ - قاعدة المقتضي والمانع

والمراد منها هو ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود المقتضي مع عدم احراز انتفاء المانع والذي هو الجزء الآخر لعليّة العلة.

وبيان ذلك: انه تارة نحرز تحقق المقتضي للمعلول ونحرز عدم وجود ما يمنع عن تأثير المقتضي أثره، فهنا لا ريب في تحقق المعلول، وذلك لتماميّة علته. وتارة نحرز وجود المقتضي إلا اننا نشك في انتفاء المانع، فلعله منتفٍ ولعله موجود، وهنا يكون مجرى القاعدة والمقتضية للبناء على عدم المانع، وهذا يعني انَّ المقتضي قد أثر أثره وأوجد معلوله المعبر عنه بالمقتضي بصيغة المفعول.

ومثاله أن نحرز وجود النار في الخشب إلا اننا لا نعلم بما اذا كان هناك مانع عن تأثير النار أثرها وهو احراق الخشب، فهنا يكون مقتضى القاعدة هو البناء على عدم وجود المانع وانَّ المقتضي وهي النار قد أحرقت الخشب.

المقتضي وحده لا يبرر البناء عقلاً
على تحقق المعلول.

٥٥٧ - مقدمات الحكمة

وقد أوضحنا المراد منها تحت
عنوان «قرينة الحكمة».

٥٥٨ - المقدمة التوليدية

وهي المقدمة التي لا يتوسط بينها
وبين ذي المقدمة اختيار للمكلف بل
أنه متى ما تحققت هذه المقدمة يكون
وجود ذي المقدمة حتمياً.

ومثالها: العلل التكوينية
الاختيارية لو كانت تامة أو الجزء
الأخير للعلّة التامة فإنها مقدمات
توليدية لمعلولاتها ويستحيل معها
تحلّف المعلول. كما في إسقاط شخص
من شاهق فإنه مقدمة توليدية
لسقوطه، إذ لا يتوسط بين الإسقاط
والسقوط اختيار للفاعل.

والتعبير عنها بالتوليدية منشاؤه أن

وهذه القاعدة رغم اشتراكها مع
قاعدة الإستصحاب من جهة تقومها
باليقين والشك إلا أنها تختلف عن
الإستصحاب من جهة أن مورد الشك
فيها مباين لمورد اليقين، إذ أن مورد
اليقين في هذه القاعدة هو وجود
المقتضي وأما مورد الشك فهو وجود
المانع، ولهذا تكون أدلة الإستصحاب
قاصرة عن الشمول لمورد القاعدة.

وقد استدلل على حجية هذه
القاعدة بالسيرة العقلية القاضية
بالبناء على وجود المعلول بمجرد
احراز وجود المقتضي، إلا أن السيد
الخوئي رحمته لم يقبل بهذه الدعوى وأفاد
بأن السيرة جارية على خلاف ما
تقتضيه القاعدة.

فلو صوّب شخص سهماً نحو
رجل بحيث لو أصابه لقتله إلا أنه وقع
الشك في وجود المانع عن الوصول
إليه، فإنّ العقلاء حينئذ لا يبنون على
موت من صوّب السهم نحوه، ولا
يرتّبون على ذلك إدانة المصوب للسهم
بالقتل، وهذا ما يعبر عن أن احراز

ذا المقدمة يتولد عنها بمجرد ايجادها. ثم ان افتراض حتمية ذي المقدمة بعد ايجاد مقدمته التوليدية لا ينفي صحة التكليف بذي المقدمة باعتبارها قهرية وباعتبار عجز المكلف عن التخلف عنها، وذلك لأن القدرة المصححة للتكليف هي القدرة على الفعل أو الترك ولو بواسطة القدرة على المقدمة ايجاداً وتركاً.

٥٥٩ - مقدمة الحرام

المراد من مقدمة الحرام لا يختلف عن المراد من مقدمة الواجب من حيث ان المراد منها هو ما يتمكن المكلف بواسطتها من ارتكاب الحرام بحيث لو لم يوسط تلك المقدمة لما كان من الممكن ارتكاب الحرام.

ومثاله: ما لو كان ارتكاب الحرام متوقفاً على السفر بحيث لو لم يسافر لما أمكنه ارتكاب الحرمة المعينة، فحينئذ يكون السفر من مقدمات الحرام.

وقد قسم المحقق النائيني رحمته مقدمة

الحرام الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن تكون مقدمة الحرام من المقدمات التوليدية والتي لا يتوسط بينها وبين ذي المقدمة اختيار للمكلف، بمعنى انه متى ما جاء بالمقدمة ترتب على ذلك فعل الحرام حتماً، وهذا الفرض يتفق فيما لو كانت المقدمة علّة تامة أو الجزء الأخير من العلة التامة لفعل الحرام.

وقد بنى المحقق النائيني رحمته على ان حرمة هذه المقدمة حرمة نفسية وليست حرمة غيرية، إذ ان الحرمة المجعولة على ذي المقدمة مجعولة واقعاً على المقدمة، وذلك لأن المقدور منها انما هو المقدمة دون ذبيها، فيكون مصب الحرمة واقعاً انما هو المقدمة.

وقد أورد عليه السيد الخوئي رحمته بأن ذلك خلاف ما يبني عليه المحقق النائيني رحمته نفسه من كفاية القدرة على المقدمة في تصحيح التكليف بذي المقدمة، فذو المقدمة وان لم يكن مقدوراً ابتداءً إلا ان القدرة على مقدمته معناه القدرة عليه، وهذا هو

الحرام من هذا القسم وان كنا نبني على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وذلك لأن الواجب لا يمكن أداءه إلا عند وجود مقدماته، وأما مقدمة الحرام فالإتيان بمقدماته غير التوليدية لا ينتج فعل الحرام بل يكون ذلك منوطاً باختيار المكلف، فحتى لو جاء المكلف بمقدمة الحرام فإنه يتوسط بينها وبين فعل الحرام اختيار المكلف وإرادته، وهذا ما ينفي نكته الملازمة الثابتة في مقدمة الواجب.

القسم الثالث: هو نفس القسم الثاني إلا أن المكلف لا يقصد من الإتيان بالمقدمة التوصل بها إلى ارتكاب الحرام، وهنا بنى المحقق النائيني رحمته على عدم الحرمة بعد أن كان المكلف قادراً على ترك الحرام حتى بعد فعل المقدمة وبعد أن لم يكن قاصداً بها التوصل إلى فعل الحرام وأحدهما هو المناط لثبوت الحرمة لمقدمة الحرام.

وقد وافقه السيد الخوئي رحمته في

المصحح لجعل الحرمة على ذي المقدمة ابتداءً.

ثم أفاد رحمته أن الصحيح هو أن حرمة مقدمة الحرام التوليدية منوط بما هو المبني في مقدمة الواجب، فإن كان البناء هناك هو وجوب المقدمة شرعاً فالبناء هنا هو حرمة المقدمة شرعاً وإلا فلا. والنتيجة أن الحرمة لو كانت ثابتة فهي حرمة غيرية لا نفسية كما أفاد المحقق النائيني رحمته.

القسم الثاني: أن تكون مقدمة الحرام موجبة للقدرة على ارتكاب الحرام إلا أنه يتوسط بين فعلها وبين ارتكاب الحرام اختيار المكلف، فلو قصد المكلف من فعل المقدمة التوصل بها لارتكاب الحرام فهذا هو القسم الثاني لمقدمة الحرام.

وفي هذا القسم لو بنينا على حرمة التسجري فالمقدمة حرام بالحرمة النفسية وإلا فبناء على ثبوت الملازمة فالمقدمة حرام بالحرمة الغيرية.

وأجاب السيد الخوئي رحمته عن ذلك بأن الحرمة الغيرية لا تثبت لمقدمة

كان خارجاً عن الأمور به إلا أن المطلوب معه هو حصّة خاصّة من طبيعة الأمور به، وهي الحصّة المتقيّدة بذلك الشرط، فالشرط - وهو القيد - خارج والتقيّد داخل، ومن هنا لا يكون هذا الشرط مقدّمة خارجيّة.

ومثاله: اشتراط الصلاة بالطهارة، فإنّ الطهارة وإن لم تكن من أجزاء الصلاة إلاّ أنّه باشتراطها في الصلاة يكون التقيّد بها مطلوباً، بمعنى أنّ المطلوب هو الحصّة الخاصّة من طبيعة الصلاة، وهي الحصّة المتقيّدة بالطهارة، وهذا ما برّر عدم اعتبار الطهارة من المقدّمات الخارجيّة.

وهكذا الكلام في المانع، فعندما تكون أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعاً فهذا معناه تخصّص المطلوب بالحصّة الفاقدة للتلبس بأجزاء ما لا يؤكل لحمه.

ثمّ أنّه قد تطلق المقدّمة الخارجيّة على كلّ مقدّمة خارجة عن ذات الأمور به مع كون الأمور به متقيّداً بها، وهذا معناه أنّ الشروط والموانع

النتيجة، وعلّق على ذلك بأنّ ملاك الحرمة للمقدّمة أنّها هو توقف امتثال الحرمة على تركها والمفروض أنّ امتثال الحرمة لا يتوقّف على ترك المقدّمة.

* * *

٥٦٠ - المقدّمة الخارجيّة

وهي المقدّمة الخارجة عن ماهيّة الأمور به ذاتاً وتقيّداً إلاّ أنّها دخيلة في تحصيل الأمور به، بمعنى أنّ إيجاد الأمور به منوطاً بتحققها مثل السفر للحج.

والمراد من خروجها عن ذات الأمور به هو أنّها ليست جزءاً من أجزاء الأمور به كما هو الحال في المقدّمات الداخليّة، وأمّا المراد من خروجها عن الأمور به تقيّداً فهو أنّه لا يكون الأمور به متخصّصاً بها كما هو الحال في الشرائط والموانع، فإنّ اشتراط الأمور به بشرط معناه أنّ الأمور به هو الحصّة الخاصّة المتخصّصة بالشرط، فالشرط وإن

بالركوع ، وهذا معناه ان المطلوب ليس هو مطلق طبيعة الصلاة المشتملة على القراءة بل المطلوب هو الحصّة الخاصّة التي تكون معها القراءة واقعة بين تكبيرة الإحرام والركوع .

ثم انّ المقدمة الداخليّة قد تطلق على القيود التي لا تكون دخيلة في الأمور به ذاتاً إلا أنّها دخيلة تقيّداً ، وعلى هذا تكون الطهارة مثلاً والتي هي خارجة عن الأمور به ذاتاً إلا أنّها داخلة تقيّداً من المقدمات الداخليّة ، فالقيود والموانع يعبر عنها بالمقدمات الخارجيّة بالمعنى الأعم ، كما يعبر عنها بالمقدمات الداخليّة بالمعنى الأعم ، وقد أوضحنا المراد من التقيّد بها في المقدمة الخارجيّة .

ثمّ أنّه وقع البحث عن المقدمة الداخليّة بالمعنى الأوّل من جهة صحّة اطلاق عنوان المقدمة عليها بعد ان لم تكن أجزاء الأمور به مغايرة للامور به خارجاً فهي عين الأمور به ، ولو صحّ اطلاق عنوان المقدمة عليها فهل هي داخلة في محلّ النزاع؟ بمعنى انّ

من المقدمات الخارجيّة ، إذ أنّها وان كانت داخلة تقيّداً إلا أنّها لما لم تكن من أجزاء الأمور به فهي مقدّمة خارجيّة إلا أنّه يُعبر عنها بالمقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأعم . فالمقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأعم هي ما تكون خارجة عن الأمور به ذاتاً لا تقيّداً .

* * *

٥٦١ - المقدمة الداخليّة

المراد من المقدمة الداخليّة هي أجزاء الأمور به الدخيلة في ماهيّته ذاتاً وتقيّداً ، أمّا دخولها في ماهيّته ذاتاً فلأن افتراضها من أجزاء الأمور به يساوق افتراضها مقوماً لحقيقته ، إذ انّ المركّب إنّما يقوم بأجزائه .

وأما تقيّده بها فلأنّ اعتباره في الأمور به ليس بأيّ نحو اتفق بل المطلوب والمعتبر هو تقيّد الأمور به بحصّة يكون معها الجزء على نحو خاص ، فالقراءة والتي هي أحد أجزاء الصلاة اعتبرت بنحو تكون مسبوقه مثلاً بتكبيرة الإحرام وملحوقه

المأمور به على وجود أجزائه،
وباعتبار أن التوقف هو مناط صدق
المقدّمية فالأجزاء تكون من مقدّمات
الواجب، ومن هنا يكون للبحث عن
الجهة الثانية موقع.

وأما الجهة الثانية: وهي البحث
عن شمول محلّ النزاع في مقدّمة
الواجب للمقدّمات الداخليّة، فقد
ذكر صاحب الكفاية رحمته وكذلك
الأعلام بأنه لا معنى لشمول البحث
للمقدّمات الداخليّة، وذلك لأنّ
البحث في مقدّمات الواجب أنّها هو
مبحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب
الشيء ووجوب مقدّماته، والبحث
عن الملازمة أنّها هو بعد افتراض أنّ
الملزوم غير لازمه، وعندئذٍ نبحث
عن أنّ العقل هل يدرك الملازمة بينها
أو لا، وهذا الفرض ليس وارداً في
المقدّمات الداخليّة والتي هي أجزاء
المأمور به، وذلك لأنّ أجزاء المأمور
به هي عينها المأمور به، فالوجوب
المجموع على المركّب المأمور به مجعول
عليها، وحينئذٍ لا معنى للبحث عن

البحث عن الملازمة بين وجوب
الشيء ووجوب مقدّمته هل يشمل
المقدّمة الداخليّة بالمعنى الاول أو لا؟
أما الجهة الأولى: فيقال إنّ عنوان
المقدّمية يحتمل أحد معنيين:

المعنى الأول: إنّ المقدّمة هي ما
يكون وجودها مغايراً خارجاً لوجود
ذي المقدّمة، غايته أنّ وجود ذي
المقدّمة منوط بوجودها.

المعنى الثاني: إنّ المراد من
المقدّمة هو ما يكون وجود ذي المقدّمة
منوطاً بوجودها بقطع النظر عن تغيّر
وجود المقدّمة عن وجود ذيها أو أنّه
ليس مغايراً، فالمغايرة وعدمها ليس
دخيلاً في صدق المقدّمية.

وبناء على أنّ المراد من المقدّمة هو
المعنى الاول لا تكون أجزاء المأمور به
من المقدّمات أصلاً، فلا تصل النوبة
للبحث عن مشموليتها محلّ النزاع في
مقدّمة الواجب وعدم مشموليتها،
وأما بناءً على المعنى الثاني فلا مانع من
إطلاق عنوان المقدّمة على أجزاء
المأمور به لتوقف وجود المركّب

النجاسة الخبثية وعدم التلبس بأجزاء ما لا يؤكل لحمه من قيود ومقدمات الصحة، وذلك لأن صحة الواجب المأتي به منوط بتوفره على هذه القيود، فيكون الواجب متحصصاً بها.

وبتعبير آخر: إن الصحة لما كانت بمعنى مطابقة المأتي به للأمر به، فذلك يقتضي أن يكون المأتي به هو الحصة الخاصة الواجدة للقيود والمنتفي عنها الموانع وإلا لم تتحقق مطابقة المأتي به للأمر به والتي هي مناط الصحة، وهذا ما يعبر عن أن هذه القيود والموانع الموجبة لتحصيص الأمر به هي قيود الصحة، وهذا هو منشأ التعبير عنها بمقدمات الصحة.

٥٦٣ - المقدمة العقلية

والشرعية والعادية

وهذا التقسيم تقسيم للمقدمة الخارجية، وهو تقسيم لها بلحاظ منشأ المقدمية، فقد يكون المنشأ

اشتغالها على ملاك الوجوب الغيري الثابت للمقدمات لو تمت الملازمة، إذ أنه لا ريب في توفرها على ملاك الوجوب النفسي الثابت للمركب.

٥٦٢ - مقدمة الصحة

وهي ما يتوقف صحة الأمور به عليها، فكل شيء يفضي عدم الإلتزام به إلى عدم صحة الواجب المأتي به فهو من مقدمات الصحة، وهذه هي المعبر عنها بالمقدمات الخارجية بالمعنى الأعم أو المقدمات الداخلية بالمعنى الأعم، وهي عبارة عن الشرائط والموانع الموجبة لتحصيص الأمر به بالحصة الواجدة لهذه الشرائط والفاقدة لهذه الموانع، فالمطلوب معها ليس هو طبيعي الأمور به بل المطلوب معها هو الحصة الخاصة وهي المتقيدة بهذه الشروط والمنتفي عنها هذه الموانع.

وعليه تكون مثل الطهارة من شرائط الصحة وكذلك يكون عدم

وذلك لأن الإحراق معلول تكويناً للنار .

وأما المراد من المقدمة الشرعية : فهي عبارة عن المقدمات التي علق الشارع صحة الأمور به عليها بحيث لا يكون الأمور به واجداً للصحة ما لم يكن متوفراً على هذه المقدمات ، وهذه هي المقدمات المعبر عنها بمقدمات الصحة وبالمقدمات الخارجية أو الداخلية بالمعنى الأعم والتي هي القيود المعبر وجودها أو عدمها في الأمور به كما أتضح مما تقدم ، ومنشأ التعبير عنها بالشرعية هو أن الشارع نفسه اعتبر الأمور به متقيداً بها .

وقد حاول صاحب الكفاية رحمته إرجاع هذا النحو من المقدمات إلى المقدمات العقلية بتقريب هو أن اعتبارها شرطاً في الأمور به معناه استحالة تحقق الأمور به بدونها ، إذ أن الشروط مستحيل وجوده عند عدم وجود شرطه ، فاعتبارها من قبل الشارع شرطاً في الأمور به يفضي إلى

لمقدمية المقدمة هو الأمور التكوينية والمدرك لذلك هو العقل ، ومن هنا عبر عنها بالمقدمة العقلية ، كما قد يكون المنشأ لمقدمية المقدمة هو اعتبار الشارع ، فتكون المقدمة بذلك شرعية ، وقد يكون منشأ مقدميتها هو مقتضيات العادة ، وهذا ما يبرر التعبير عن المقدمة المقتضاة عن العادة بالمقدمة العادية .

أما المراد من المقدمة العقلية : هو ما كان وجود ذي المقدمة مستحيلاً واقعاً بدون وجودها ، وبعبارة أخرى أن المقدمة العقلية هي التي يتوقف وجودها واقعاً وجود ذي المقدمة عليها ، ومعه يستحيل عقلاً تحصيل ذي المقدمة دون تحصيلها أو قل دون وجودها .

ويمكن التمثيل لها بالعلل التكوينية بالنسبة لمعلولاتها ، فلو كان المعلول واجب التحصيل فهذا يتوقف على إيجاد علته التكوينية التي يستحيل وجود المعلول بدونها ، فلو وجب على المكسلف إحراق شيء فإن ذلك يستحيل تكويناً إلا بإيجاد النار ،

امكان تحقق ذي المقدمة بواسطة مقدمات اخرى ممكنة وقوعاً إلا أنه وباعتبار عدم وجود تلك المقدمات الممكنة وقوعاً ينحصر وجود ذي المقدمة بها فيستحيل بذلك تحقق ذي المقدمة بدونها. والتعبير عنها بالعادية بلحاظ امكان تحقق ذيها بوسائط اخرى ممكنة وقوعاً إلا ان المتوفر عادة هو مقدمة معينة.

ومثال ذلك السفر الى الحج، فإن الكون في مكة المكرمة للأفاقي دون طبي المسافة مستحيل وقوعاً، بمعنى أنه يلزم من فرض وقوعه محال وهو الطفرة إلا ان الكون قد يحصل بوسائط اخرى غير السفر مثل المعجزة والتي هي ممكنة وقوعاً إلا أنه وباعتبار ان المعجزة غير متحققة ينحصر الكون في مكة الشريفة بتحصيل السفر، فيستحيل عقلاً تحقق الكون فيها دون تحصيل السفر، وبهذا تؤول المقدمة العادية إلى المقدمة العقلية، فتكون داخلية في محل النزاع.

إدراك العقل لاستحالة تحقق الشروط وهو المأمور به دون تحققها، إذ لا يمكن تحقق الواجب المتخصص بها ما لم يكن واجداً لها.

وأما المقدمة العادية: فهي المقدمة التي اقتضت العادة الإتيان بها لفرض تحصيل ذيها دون أن يكون ذو المقدمة متوقفاً عليها، بمعنى أنه يمكن تحصيل ذي المقدمة حتى مع عدم وجودها.

والمقدمة بهذا المعنى خارجة عن محل البحث، إذ لا ريب في عدم ترشح وجوب من ذي المقدمة إلى المقدمات التي لا يتوقف وجود ذي المقدمة عليها.

إلا أنه قد تطلق المقدمة العادية ويُراد منها المقدمات التي يستحيل خارجاً وجود ذي المقدمة عند عدم وجودها باعتبار ان المقدمات الأخرى الممكنة ذاتاً غير متحققة فعلاً.

وبتعبير آخر: ان بعض المقدمات لا يكون عدم وجودها مفضياً إلى عدم وجود ذيها، وذلك باعتبار

٥٦٤ - المقدمة العلمية

وهي المقدمة الموجب تحصيلها لحصول العلم بالإمتثال القطعي، بمعنى أن تحصيل المكلف لها يؤدي للقطع بالخروج عن عهدة التكليف.

ويمكن التمثيل لذلك بموارد العلم الإجمالي فإنه لا يحصل القطع بالإمتثال إلا بواسطة العمل بتمام أطراف العلم الإجمالي، ومن الواضح أنه لا يجب من مجموع الأطراف إلا طرف واحد وهو منطبق الجامع وعليه تكون بقية الأطراف مقدمة لحصول العلم بامتثال التكليف المعلوم اجمالاً.

ومثال ذلك ما لو اشتبهت القبلة على المكلف، فإن الصلاة إلى الجهات الأربع يوجب القطع بوقوع الصلاة المأمور بها إلى القبلة، فتكون الصلاة إلى الجهات الثلاث مقدمة علمية لتحصيل القطع بالإمتثال، إذ إن الواجب من الصلوات الأربع ليس إلا صلاة واحدة والصلوات الثلاث الأخرى إنما هي مقدمة لتحصيل العلم

بأداء الصلاة الواجبة، وبدون الصلاة إلى الجهات الأربع لا يحصل العلم بالإمتثال القطعي، إذن كل فعل يتوقف عليه حصول العلم بالإمتثال فهو مقدمة علمية.

وبما ذكرناه يتضح أن المقدمات العلمية خارجة عن بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، إذ إن المفترض أن الواجب واقعاً لا يتوقف تحصيله عليها فقد تكون الصلاة الأولى هي الصلاة المطلوبة واقعاً مما يُعبر عن أن الواجب لا يتوقف على المقدمة العلمية، نعم العلم بامتثال الواجب يتوقف على المقدمة العلمية، والبحث إنما هو عن المقدمات التي يتوقف وجود الواجب عليها.

فلاك الوجوب للمقدمة العلمية لو كانت واجبة ليس هو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، إذ المقدمة العلمية ليست من مقدمات وجود الواجب بل الملاك، هو ما يدركه العقل من لزوم تحصيل الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن مع

فعليته فهذا الفعل الذي يُتَحَفَّظُ
بواسطة على القدرة من الإمتثال حين
تحقق الفعلية للحكم يُعبر عنه بالمقدمة
المفوتة .

فاذن تعنون الفعل بالمقدمة المفوتة
منوط بأمرين :

الأمر الأول : هو افتراض ان الفعل
مؤدٍ للقدرة على امتثال التكليف وان
عدمه مؤدٍ لانسلا ب القدرة عن
امتثال التكليف .

الأمر الثاني : هو افتراض تأهيل
الفعل لجعل المكلف قادراً على امتثال
التكليف قبل الخطاب بالتكليف ، أما
لو كان الفعل صالحاً لتأهيل المكلف
للقدرة على امتثال التكليف بعد الخطاب
به وتحقق فعليته فإنه لا يكون مقدمة
مفوتة بل يكون من مقدمات الواجب .

ومثال ذلك : ما لو كان المكلف
محدثاً وكان عنده ماء يكفي لرفع
الحدث وكان ذلك قبل دخول الوقت ،
فلو لم يتحفظ على هذا الماء لكان
عاجزاً عن الصلاة عن طهارة مائية
حين دخول الوقت ، فالتحفظ على

الشك في فراغ الذمة عن التكليف
المتعلق بالعهد فلا سبيل لتحصيل
الأمن إلا المقدمة العلمية وهذا هو
ملاك وجوبها ، لان ملاك وجوبها هو
الملازمة .

٥٦٥ - مقدمة المستحب والمكروه

أما مقدمة المستحب فتتضح
بملاحظة مقدمة الواجب ، وأما مقدمة
المكروه فتتضح من ملاحظة مقدمة
الحرام .

٥٦٦ - المقدمة المفوتة

المراد من المقدمة المفوتة هي
المقدمة التي يُفرض عدم تحصيلها الى
فوات القدرة على تحصيل الواجب في
حينه ، فلو اتفق ان كان المكلف قادراً
على تحصيل الواجب في وقته متى ما
التزم بفعل ومتى ما لم يلتزم به أدى
ذلك الى العجز عن امتثال التكليف
حين مخاطبته به أو قل حين تحقق

تحفظه على المقدمة المفوتة ، ولذلك لا بدّ وأن يكون البحث عن وجوب المقدمة المفوتة من جهة اخرى .

وقد استدلّ لوجوبها بما حاصله : انّ عدم الإلتزام بالمقدّمات المفوتة يؤدي الى تفويت الملاك اللزومي والذي تصدّي المولى لإبرازه ولو بواسطة جعل التكليف بمتعلقه في حينه باعتبار استحالة الواجب المعلق والمشروط ، وواضح انّ هذا التفويت للملاك اختياري للمكلف بلحاظ قدرته على التحفظ عليه قبل الخطاب بالتكليف ، والإمتناع والعجز بعد الخطاب بالتكليف لا ينافي الاختيار ، وذلك لأنّ الإضطراب بسوء الإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً كما أوضحنا ذلك في محله .

ومن هنا ذهب المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله الى وجوب المقدمات المفوتة عقلاً ، وهل هي واجبة شرعاً أيضاً أو لا ؟

ذهب المحقق النائيني رحمهما الله الى الوجوب الشرعي الغيري إمّا

الماء الى حين دخول الوقت يُعبر عنه بالمقدمة المفوتة ، وذلك لأنّ عدم التحفظ عليه يؤدي الى عجز المكلف عن امثال التكليف في حينه ، أي عجزه عن الصلاة عن طهارة مائية حين دخول الوقت .

وباتّضح ذلك نقول : انّ البحث عن وجوب المقدمة المفوتة ليس بحثاً عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، وذلك لافتراض عدم وجوب ذي المقدمة وانّ الوجوب لذي المقدمة لم تتحقق فعليته بعد ، وحينئذ لا يتعلّق البحث عن ترشّح وجوب من ذي المقدمة الى المقدمات المفوتة بعد ان لم يكن ذو المقدمة واجباً فعلاً ، وبعد الخطاب بذي المقدمة وتحقق فعليته لا يكون المكلف قادراً على الإمتثال لو لم يأت بالمقدمة المفوتة كما هو المفترض .

فحينما يكون المكلف قادراً على الإمتثال لا يكون مخاطباً بالتكليف وحينما يُخاطب بالتكليف يصبح عاجزاً عن الإمتثال لافتراض عدم

فمثلاً: السفر لأداء فريضة الحج قد يكون مقدّمة موصلة وقد لا يكون كذلك رغم أنّ السفر في الحالتين ينتج القدرة على أداء الحج إلاّ أنّه قد يترتب على السفر أداء الحج وهنا يكون السفر مقدّمة موصلة، وقد لا يترتب على السفر أداء الحج، وذلك لطرو عارض أو إعراض المكلف عن أداء الحج بعد الوصول الى مكة المكرمة، وحينئذ يكون السفر مقدّمة غير موصلة.

هذا وقد ذهب صاحب الفصول إلى تبعه السيّد الخوئي إلى أنّ الملازمة لو تمّت بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فإنّ هذه الملازمة لا تنتج أكثر من وجوب المقدّمة الموصلة، أي أنّ وجوب مطلق المقدّمة ليس لازماً لوجوب ذي المقدّمة وأنّما اللازم لوجوب ذي المقدّمة هو حصّة خاصّة من المقدّمة وهي المقدّمة التي يترتب على إيجادها تحقق ذي المقدّمة وهذه هي المعبر عنها بالمقدّمة الموصلة، ولهذا لو جاء المكلف بالمقدّمة واتفق

للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإمّا لأنّ وجود الملاك المولوي يكشف عن الوجوب الفعلي، وأمّا السيّد الخوئي فلم يقبل بالتوجيه الأوّل لو كان هو مراد المحقّق النائيني وذلك للغويّة حكم الشرع بعد حكم العقل بالوجوب، كما هو الحال في كلّ مورد يكون فيها حكم العقل واقعاً في طول الحكم الشرعي، كما في حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية الواقعيين في طول الأوامر المولويّة، وأمّا الاجتهال الثاني فهو الذي وجّه به السيّد الصدر كلام المحقّق النائيني.

٥٦٧ - المقدمة الموصلة

المراد من المقدّمة الموصلة هو المقدّمة التي يترتب عليها وجود ذي المقدّمة، وفي مقابلها المقدّمة غير الموصلة والتي تنتج القدرة على إيجاد ذي المقدّمة إلاّ أنّه يتفق معها عدم إيجاد ذي المقدّمة.

باعتبار أنها أخذت في الحكم بنحو لو
اتفق وجودها خارجاً لترتب على
ذلك تحقق الفعلية للحكم، فالتعبير
عنها بالمقدمات ناشئ عن أن فعلية
الحكم منوط بتحققها، فقبل تحقق
الإستطاعة لا فعلية لوجوب الحج،
وأما التعبير عنها بالمقدمات الوجوبية
فباعتبار أن المتوقف تحققها عليها هو
الوجوب بمرتبة الفعلية.

وتشخيص أنها مقدمات وجوبية
يتم بواسطة ملاحظة كيفية اعتبارها،
فإن اعتبت مفروضة الوجود، بمعنى
أنه متى ما اتفق تحققها ترتب على ذلك
الحكم المناط بها فهي مقدمات
وجوبية، وإن لم تفترض كذلك فهي
مقدمات وجودية.

وباتّضاح المراد من المقدمات
الوجوبية يتّضح خروجها عن بحث
مقدمات الواجب، وهو البحث عن
الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
مقدماته، إذ إن البحث عن الملازمة إنما
هو فرع افتراض تحقق الفعلية
للوجوب، وعندئذ نبحت عن أن هذا

عدم تحقق ذي المقدمة خارجاً فهذا
يكشف عن عدم وجوب المقدمة من
أول الأمر، لأن عدم ترتب ذي
المقدمة معناه أن المقدمة التي جاء بها
المكلف ليست موصلة.

٥٦٨ - المقدمة الوجوبية

وهي القيود والشرائط التي أخذت
بنحو يكون الوجوب مترتباً عليها،
ويعبر عنها بقيود الحكم وبشروط
المجمول.

وبتعبير آخر: كل قيد أخذ
مفروض الوجود على نهج القضية
الحقيقية والتي تقتضي أنه لو اتفق تحقق
القيد والشرط خارجاً لترتب على
ذلك تحقق الفعلية للحكم، هذه القيود
يُعبّر عنها بالمقدمات الوجوبية.

ومثاله: البلوغ والعقل والقدرة
بالنسبة للتكاليف والاستطاعة
بالنسبة لوجوب الحج.

واعتبار هذه القيود من شرائط
الحكم ومن المقدمات الوجوبية

تحصيل الواجب إلا بعد تحصيلها، مثل السفر للحج بالنسبة للآفاقي، فإن إيجاد الحج بالنسبة للآفاقي لا يتأتى إلا بواسطة تحصيل السفر إلى مكة المكرمة والمشاعر.

وهذه هي المقدمات المعبر عنها بالمقدمات الخارجية بالمعنى الأخص والتي هي خارجة عن المأمور به ذاتاً وتقيداً كما أوضحنا ذلك.

ولا إشكال في دخول هذه المقدمات في محل البحث، وهو البحث عن الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، بمعنى أنه هل يترشح عن إيجاب الشيء وجوب لمقدماته التي يتوقف إيجاد الواجب عليها أو لا.

وهذا إنما هو بعد الفراغ عن تحقق الفعلية للوجوب، أي بعد وجوب الواجب ومسئولية المكلف عن امتثاله يقع البحث عن أنه هل يترشح عن فعلية الوجوب للواجب «المتعلق» وجوب لمقدماته المنوط بتحصيل الواجب بوجودها أو لا؟

الوجوب هل يلزم منه وجوب مقدماته أو لا؟ ومقدمات الوجوب كما اتضح ليست من هذا القبيل، إذ أنه قبل تحققها لا وجوب حتى نبحث عن استلزامه لوجوب مقدماته، حيث قلنا إن الوجوب إنما هو مترتب عليها فلا يتعقل أن يترشح عنه وجوب لمقدماته بعد افتراض عدمه قبل تحقق مقدماته.

فقبل الإستطاعة لا وجوب للحج حتى نبحث عن أنه هل يترشح عن وجوب الحج ووجوب تحصيل الإستطاعة، وبعد تحقق الفعلية لوجوب الحج بسبب تحقق الإستطاعة يكون ترشح الوجوب من وجوب الحج إلى الإستطاعة بلا معنى، لأنه تحصيل للحاصل، إذ المفترض أن الإستطاعة قد تحققت وإلا لم يتحقق الوجوب.

٥٦٩ - المقدمة الوجودية

وهي المقدمة التي يتوقف إيجاد الواجب عليها، بمعنى أنه لا يمكن

٥٧٠ - الملاك الاقتضائي

كل فعل فهو إما أن يكون واجداً للمصلحة واقعاً أو واجداً للمفسدة، وإما أن لا يكون واجداً لهما.

ففي الفرض الأول يعبر عن المصلحة الواقعية بالملاك الاقتضائي، وكذلك يعبر عن المفسدة الواقعية. وأما الفرض الثاني فيعبر عن حالة خلو الفعل عن المصلحة والمفسدة بالملاك غير الاقتضائي، وفي كلا الفرضين كان التقسيم بلحاظ علاقة الفعل بالحكم، فحينما يكون الفعل واجداً للمصلحة والمحبوية فإنه يقتضي البعث نحو الفعل بالمستوى المناسب للمصلحة الكامنة في الفعل، وحينما يكون الفعل واجداً للمفسدة والمبغوضية فإنه يقتضي الزجر عن الفعل بالمستوى المناسب للمفسدة.

وبذلك يتضح منشأ التعبير عن الملاك بالاقتضائي حيث أن المصلحة الكامنة في الفعل تدعو وتسيب البعث والتحريك، فالملاك الاقتضائي هو ما

ينتج الحكم بنحو البعث أو الزجر. وأما حينما يكون الفعل غير واجد لأي مصلحة أو مفسدة فحينئذ لن يكون مقتضياً للبعث أو الزجر وسوف يكون المناسب من الأحكام لهذا الفعل هو جعل السعة وهو معنى آخر للحكم بالإباحة.

وبذلك يتضح منشأ التعبير عنه بغير الاقتضائي حيث أنه ليس ثمة ما يقتضي البعث أو الزجر.

ثم إنه قد تصادف الفعل حالة تقتضي جعل الإباحة في مورده، فقد يكون واجداً للمصلحة في نفسه أو واجداً للمفسدة إلا أن مصلحة التسهيل مثلاً تفوق الملاك الواقعي في الفعل فيجعل المولى الإباحة نظراً لمصلحة التسهيل، فصحة التسهيل يعبر عنها أيضاً بالملاك الاقتضائي، وذلك لأنها اقتضت وتسيبت في جعل الإباحة.

فهذا الفرض والفرض السابق وإن كانا يتحدان في النتيجة وهو جعل الإباحة إلا أن الإباحة في الفرض

يشمل حالات إدراك العقل للمصالح والمفاسد، بمعنى أن إدراك العقل لاشتغال شيء على مصلحة أو مفسدة هل يلزم منه عقلاً ثبوت الحكم الشرعي على طبق ما أدركه العقل.

إذ إنَّ العقل حين يُدرك المصلحة يدرك معه الوجود العقلي، وحينئذٍ نبحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المدرك العقلي وبين الحكم الشرعي إلا أن يكون مراد صاحب الفصول هو انكار الصغرى، أي انكار أهلية العقل لإدراك المصالح والمفاسد التامة، وهو ليس ببعيد عن كلماته.

كأنه يمكن أن يقال إنَّ هذا المورد خارج عن محلِّ البحث باعتبار أن إدراك المصالح والمفاسد التامة يكون منتجاً لإدراك الحكم الشرعي ابتداءً ودون الحاجة لتوسيط الملازمة، فعندما يُدرك العقل اشتغال فعل على مصلحة تامة يكون ذلك موجباً لإدراك تعلق الحكم الشرعي بذلك الفعل، فالمدرك هو كبرى عليّة المصالح والمفاسد للأحكام الشرعية

السابق نشأت عن خلوّ الواقع عن المصلحة والمفسدة، وأمّا الإباحة في هذا الفرض فنشأت عن مصلحة صادفت الفعل وهي مصلحة التسهيل، وهذا ما صحح تصنيفها في الأحكام ذات الملاك الاقتضائي.

٥٧١ - الملازمة بين حكم

العقل وحكم الشرع

الظاهر من كلمات المحقق النائيني وغيره من الأعلام أنَّ مورد القاعدة هو الملازمة بين المدركات العقلية العملية وبين حكم الشرع أو قل الملازمة بين المستقلات العقلية بالمعنى المشهور وبين حكم الشرع، فحكم العقل بحسن شيء أو بقبح شيء هل يلزم منه عقلاً حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل أو لا؟

إلا أنَّ المستظهر من بعض كلمات صاحب الفصول المنكر للملازمة إنَّ محلَّ النزاع أوسع من ذلك وأنه

يتضح بملاحظة ما ذكرناه في مباحث
الحسن والقبح.

وكيف كان فقد ذهب مشهور
الاصوليين الى ثبوت الملازمة بين
حكم العقل العملي وحكم الشرع،
وفي مقابل هذه الدعوى أنكر جمع من
الأعلام ثبوت الملازمة، وهناك اتجاه
ثالث وهو استحالة ثبوت الملازمة بين

حكم العقل وحكم الشرع، ويمكن
اعتبار مبنى صاحب الفصول رحمته اتجاه
رابعاً، وذلك لأنه وإن أنكر الملازمة
الواقعية إلا أنه ادعى ثبوت الملازمة
الظاهرية، بمعنى أن المكلف يكون
ملزماً بالبناء على أن ما أدركه بعقله
هو ما يحكم به الشرع وإن احتمال
وجود المزاحم واقعاً لا يعذر المكلف
عقلاً عن عدم البناء على الملازمة،
ومن هنا لو لم يلتزم تقتضيه الملازمة
وأتفق عدم وجود المزاحم واقعاً فإنه
يُعدُّ عاصياً، وهذا هو معنى الملازمة
الظاهرية بحسب ما أفاده المحقق
النائبي رحمته.

ثم إن مبنى الملازمة الواقعية يعتمد

وكذلك ثبوت علة الحكم الشرعي
والتي هي المصلحة أو المفسدة التامة
وهذه هي صغرى الكبرى المذكورة
وعندئذ يستحيل تخلف المعلول
«الحكم الشرعي» عن علته
التامة المدرك وجودها بواسطة العقل،
وعليه يكون هذا المورد خارج عن
محل البحث.

كما أنه يمكن توجيه ما هو مستظهر
من عبارات صاحب الفصول رحمته بما
يتناسب مع دعوى المحقق النائبي رحمته
بأن يقال: إن مراد صاحب الفصول رحمته
من المصلحة والمفسدة هو الحسن
والقبح، وذلك بدعوى أن اتّصاف
الفعل بالحسن ينشأ عن اشتماله على
المصلحة التامة، كما أن اتّصاف الفعل
بالقبح ينشأ عن اشتماله على المفسدة،
وبهذا يكون إدراك المصلحة والمفسدة
مساوفاً لإدراك الحسن والقبح
فيكونان من مدركات العقل العملي،
فلا يكون مورد القاعدة بنظر صاحب
الفصول رحمته أوسع مما أفاده المحقق
النائبي رحمته، ومبرراً هذا التوجيه

مجموعة من المقدمات :

المقدمة الاولى : هي تبعية الأحكام لملاكات في متعلقاتها .

المقدمة الثانية : ان الحسن والقبح من الصفات الواقعية الذاتية لبعض الأفعال .

المقدمة الثالثة : ان العقل يدرك ولو بنحو الموجبة الجزئية حسن بعض الأفعال وقبح بعضها ، وهذا معناه

حكمه أو إدراكه لمذح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح ، ولا بد حينئذ من مطابقتها للحكم الشرعي للحكم العقلي وعدم تعقل تخلف الحكم الشرعي عن ذلك .

وهنا يتصدى المنكرون للملازمة للمناقشة في المقدمة الثالثة ، وهو ان إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها إذا كان المراد منه هو إدراك العقل ان واقع هذا الفعل هو اتصافه بالحسن وان واقع ذلك الفعل هو الاتصاف بالقبح وان إدراك العقل لذلك يلازم إدراك الشارع لذلك الواقع إن كان هذا هو المراد من المقدمة الثالثة فهو مسلم إلا ان هذا لا يعني

جعل الشارع حكماً على طبق ما أدركه ، إذ ان ذلك أوسع من الدعوى حيث ان الدعوى بحسب الفرض هو إدراك العقل لحسن هذا الفعل واقعاً وان ما يدركه العقل يدركه الشرع ونحن لا نضايق في ذلك ، أي انه لا محذور في البناء على إدراك الشرع لحسن هذا الفعل واقعاً عيناً كما هو مقتضى المدرك العقلي .

وان كان المراد من إدراك العقل للحسن واقعاً هو استكشاف العقل للحكم الشرعي فهذا خروج عن الفرض ، وذلك لما ذكرناه في صدر البحث من ان إدراك العقل للعلّة وهي الحسن أو القبح أو المصلحة أو المفسدة التامة إدراك للحكم الشرعي ابتداء دون الحاجة لتوسيط الملازمة ، وذلك لأن إدراك العلّة إدراك للمعلول ببرهان اللزم ، على ان إدراك العقل للمصلحة والمفسدة أو الحسن والقبح بهذا النحو من مدركات العقل النظري لا العملي والذي هو مورد البحث .

نعم يبقى احتمال ثالث وهو ان ادراك

إبراز المولى لذلك الإهتمام إلا أنه مع ذلك تكون آثار الحكم الشرعي وهو ترتب العقاب على المخالفة ثابتة في مورد الجعل العقلي وإن لم تقل بالملازمة.

إلا أن الإنصاف أن هذا الجواب غير تام لأننا لا نحتاج لإثبات الملازمة لأكثر من مطابقة الجعل العقلي لاهتمام المولى، وكون هذا الإهتمام لا يرقى لمستوى الإبراز لا ينفي التطابق وإنما ينفي الإهتمام الشديد الموجب لتصدي الشارع للإبراز، فاستغناء الشارع بالجعل العقلي معناه قبوله له، ولا نطلب من الملازمة أكثر من ذلك.

وأما الذي ادعى استحالة ثبوت الملازمة فقد استدلل بلغوية الجعل الشرعي بعد الجعل العقلي، واجيب عن ذلك بأن اللغوية غير مسلمة، إذ إن الجعل الشرعي على طبق الجعل العقلي يُعبر عن التأييد والتأكيد.

كما يمكن أن يجاب عن هذه الدعوى بأن ادعاء الملازمة معناه ثبوت ملازمة واقعية ذاتية، وهذا غير

العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها معناه ادراكه لجعل العقلاء حكماً على طبق ما يقتضيه إدراك العقل من حسن الفعل أو قبحه وعندها نبحت عن الملازمة بين الجعل العقلي والجعل الشرعي، وهذا الإحتال هو الذي يصلح أن يكون مورد القاعدة.

إلا أن الذي يرد على هذه الدعوى هو عدم وجود برهان على الملازمة، وذلك لاحتمال اكتفاء الشارع بما أدركه العقل وعدم الحاجة لأن يجعل حكماً شرعياً على طبقه.

وبتعبير آخر: إن الجعل العقلي يتفاوت من جهة اهتمام المولى، فقد يكون الإهتمام بمستوى لا يقتضي الإبراز وهذا ما ينتج الاكتفاء في ذلك المورد بما أدركه العقل، وقد يكون اهتمامه بذلك المدرك الواقعي شديداً بحيث يدعوه لإبراز ذلك الإهتمام، فلا ملازمة إذن بين الجعل العقلي وبين الجعل الشرعي لاحتمال أن الإهتمام بذلك المدرك الواقعي لا يرقى لمستوى

المقدمة والحكم الشرعي بوجوبها إلا
أن ذلك ليس هو مورد النزاع في
مباحث الإستلزامات.

٥٧٢ - ملك الحمل

المصحح لحمل شيء على شيء
أمران يكون انتفاء أحدهما مانعاً عن
صحة الحمل، فلا بد من التوفر على
كلا الأمرين وإلا لم يصح الحمل،
وهذان الأمران هما المعبر عنها بملاك
الحمل:

الأمر الأول: أن يكون بين المحمول
والمحمول عليه نحو اتحاد، فلو كان
بينهما تمام المباينة لم يصح الحمل، لأن
الحمل يعني أن هذا ذاك، أي أن
الموضوع هو المحمول، وافتراض
تباينها ينافي افتراض اتحادهما والذي
هو معنى الحمل، ومن هنا لا يقال:
«الإنسان حجر».

الأمر الثاني: أن يكون بين المحمول
والمحمول عليه تغاير بوجه ما حتى لا
يلزم من ذلك حمل الشيء على نفسه،

خاضع للإعتبار.

وبتعبير آخر: أن مدعي الملازمة
يدعي أن ثبوت الجعل العقلي يلزم
ذاتاً الجعل الشرعي، واللازم الذاتي لا
يتخلف عن ملزومه واقعاً، ولا معنى
لدعوى اللغووية بعد أن كانت الملازمة
ذاتية، وبعد أن لم تكن تعني أكثر من
قبول الشارع للجعل العقلي والذي
يفترض أنه المطابق للواقع.

ثم أنه يبقى الكلام في مورد آخر
وهو المدركات العقلية النظرية الواقعة
في سلسلة علل الأحكام والتي هي من
قبيل الإستلزامات العقلية كإدراك
العقل للملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب مقدمته.

ولا ريب في خروج هذا المورد عن
محل النزاع، وذلك لأن مدعي الملازمة
يدعي إدراك العقل لاستلزام وجوب
الشيء ووجوب مقدمته شرعاً لا
عقلاً، نعم لو كان المدعى هو الملازمة
بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته
عقلاً لكان ذلك موجباً للبحث عن
الملازمة بين الحكم العقلي بوجوب

الفرض الأول فإنه حمل أولي كما أوضحنا ذلك تحت عنوان «الحمل الأولي والحمل الشايح».

ومثال ما كان بين المحمول والمحمول عليه تغاير ذاتي هو «الإنسان ضاحك»، فإن المفهوم الماهوي للإنسان مباين للمفهوم الماهوي للضحك إلا أن أحدهما متحد مع الآخر في الوجود، وبهذا يتوفر هذا الحمل على شرطيه، إذ إن التغاير الماهوي لا يمنع من صحة الحمل بعد أن كان بينهما اتحاد في الوجود، نعم لو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود أيضاً فإنه لا يصح الحمل حينئذ، فقولنا «الإنسان حجر» فاقد لكلا الشرطين، إذ لا اتحاد ذاتي بينهما كما أنه ليس بينهما اتحاد في الوجود، ومن هنا يكون الحمل ممتنعاً.

٥٧٣ - مناسبات الحكم والموضوع

إن الأحكام المجعولة على موضوعاتها أو متعلقاتها تكون عادة

ومن هنا لا يصح أن يقال: «الإنسان انسان» لعدم وجود تغاير بين المحمول والمحمول عليه.

ثم إن التغاير المصحح للحمل قد يكون اعتبارياً كما قد يكون ذاتياً:

أما التغاير الإعتباري: فهو الذي يكون معه المحمول والموضوع متحدين ذاتاً، كما في حمل الجنس والفصل على النوع، فإن النوع ليس شيئاً آخر غير الجنس والفصل، ومن هنا لا يكون ثمة مصحح للحمل سوى الإعتبار مثل الإجمال والتفصيل، كما لو قيل: «الإنسان حيوان تاطق»، فإن التغاير بين الموضوع والمحمول من جهة الإجمال والتفصيل.

وأما التغاير الذاتي: فهو ما يكون معه مفهوم الموضوع مبايناً لمفهوم المحمول، أي إن المفهوم الماهوي لأحدهما مبايناً للمفهوم الماهوي للآخر، وهنا لا يصح الحمل إلا أن يكون بينهما اتحاد في الوجود، وهذا الفرض هو المعبر عنه عندهم بالحمل الشايح الصناعي بخلاف الحمل في

إمكان ثبوت الحكم للموضوع من جهة معيَّنة، ويمكن التمثيل لذلك بما رُوِيَ عن أبي الحسن عليه السلام أن كُتِبَ بنت مسلم ذكرت الطين عند أبي الحسن عليه السلام فقال: «أترين أنه ليس من مصائد الشيطان، ألا إنه لمن مصائده الكبار وأبوابه العظام»، فإنَّ المستظهر من هذه الرواية هو حرمة الطين إلاَّ أنَّ الحِثِّيَّة التي جعلت عليها الحرمة غير مُصرَّح بها في الرواية إلاَّ أنَّه من غير الممكن عرفاً أن تكون الجهة الملحوظة في الموضوع هي وطئ الطين مثلاً.

أو تكون مستفادة من أجواء الخطاب كما في قوله عليه السلام: «حُرِّمَت الخمر لإسكارها»، فإنَّ الموضوع وهو الخمر لها حِثِّيَّات كثيرة من قبيل المعاوضة عليها ومن قبيل الاحتفاظ بها وهكذا، إلاَّ أنَّ التعليل المذكور في الخطاب يناسب أن يكون الحكم مجعول على الشرب إذ هو الذي يُوجب الإسكار دون بقية حِثِّيَّات الموضوع.

مجعولة على حالة من حالات ذلك الموضوع أو المتعلق أو على حِثِّيَّة من حِثِّيَّاتها، وهذه الحِثِّيَّة الملحوظة تارة تستوجب تعميم الحكم وتارة تستوجب التضييق من دائرته، غاية ما في الأمر أنه قد يُصرَّح في الخطاب بالحِثِّيَّة التي انصبَّ الحكم على الموضوع أو المتعلق بلحاظها وقد لا يُصرَّح بذلك اتِّكالا على ما هو مرتكز في ذهن أهل المحاورة من تناسب بين الموضوع وبين الحكم المجعول عليه، فنلاحظ العرف - ونتيجة لملاسات خارجية أو مستفادة من أجواء الخطاب أو من مناشئ أخرى - يلغى في بعض الأحيان بعض خصوصيات الموضوع، وفي أحيان أخرى يجزم بالخصوصية، وفي حالات يُعدِّي الحكم من موضوعه المذكور في الخطاب إلى موضوعات أخرى، وهكذا.

كلُّ ذلك ناشئ عن مناسبات بين الحكم والموضوع نشأت - كما قلنا - عن ملاسات خارجية من قبيل عدم

التطبيق الأول: لو قال المولى:
«اغسل ثوبك من دم ذي النفس
السائلة»، فإن العرف يُلغي
خصوصية الثوب ويرى أن الحكم
بالنجاسة ثابت لمطلق الملاقي للدم،
وإنما ذكرت الثوب لغرض التمثيل
لمطلق الملاقي للدم.

وهذا التعميم المُستظهر عرفاً من
المثال نشأ عن مناسبات الحكم
والموضوع، فإن المثال وإن لم يُصرَّح
فيه بالحِثَّة الملحوظة في الموضوع
حين جعل الحكم عليه إلا أن استبعاد
العرف وجود خصوصية للموضوع
المذكور في الخطاب أوجب استظهار
كون الحِثَّة المذكورة في الموضوع
المذكور هي التمثيل.

ومنشأ استظهار المثالية واستبعاد
الخصوصية هو ظهور الخطاب في أن
الأثر الشرعي للدم هو التنجيس،
وإذا كان كذلك فأبي فرق بين الثوب
وبين سائر ما يلاقيه الدم.

التطبيق الثاني: قوله تعالى:
﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ﴾ فإن العرف

أو تكون مستفادة عن معرفة
المناطق والملاكات التي يُعول عليها
المولى في جعل الأحكام لموضوعاتها،
كقوله تعالى: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ
أَمْهَاتِكُمْ﴾، فإن موضوع الحرمة له
حيثيات كثيرة، كالنظر واللمس
والتكلم وهكذا، إلا أن العرف لما كان
مطلعاً على محبوبة الشارع للنظر إلى
الأم برحمة، ومحبوبة خدمتها
المستلزمة للمسما والتحدث معها
وهكذا سائر الحِثَّات، فإن العرف إنما
أن يكون مطلعاً على مطلوبيتها أو
عدم مبعوضيتها، أو يكون مطلعاً على
مبعوضيتها إلا أنها ليست خاصة
بعنوان الأم، كل ذلك أوجب استظهار
أن الحِثَّة التي انصبَّ عليها الحكم
بالحرمة هي حِثَّة النكاح.

وبهذا يتضح أن مناسبات الحكم
والموضوع تنشأ عن قرائن خاصة إلا
أنها ليست من قبيل القرائن اللفظية بل
هي من قبيل القرائن الحالية أو المقامية.

ولزيد من التوضيح نذكر بعض
التطبيقات:

يفهم من الحرمة الثابتة للميتة هي حرمة أكلها .

ومنشأ فهم العرف اختصاص الحرمة بالأكل هي مناسبات الحكم والموضوع وذلك لأن الأكل هو الفائدة الغالبة المتصورة من لحم الميتة .

التطبيق الثالث : قول النبي ﷺ :

« رفع عن أمّتي ... ما اضطرّوا إليه ، »

فكلّ فعل صدر عن المكلف وكان

منشأه الاضطرار فإن ذلك الفعل قد

رُفعت آثاره الشرعيّة التي لو لم يكن

المكلف مضطراً لترتبت تلك الآثار

على فعله ، فلو شرب المكلف الخمر

فإنّ الأثر الشرعي لهذا الفعل هو إقامة

الحُدّ عليه وعدم قبول شهادته ، لكنّ

هذه الرواية الشريفة قد رفعت هذه

الآثار في حالة صدور هذا الفعل من

المكلف اضطراراً ، إلاّ أنّه وبمناسبات

الحكم والموضوع يستظهر العرف عدم

ارتفاع الأثر الشرعي عن البيع الذي

أجراه المكلف اضطراراً ، فإنّ الأثر

الشرعي للبيع وهو تمكُّك البائع للثمن

يكون ملغياً لو كنّا نحن والسعة اللفظية

للرواية ، إلاّ أنّه وباعتبار أنّ إلغاء الأثر

الشرعي للبيع يكون منافياً للامتنان

على الأُمَّة ، فإنّ هذا يشكّل قرينة على

عدم شمول الرفع لهذا المورد باعتبار أنّ

مقتضى الظهور في الرواية هو أنّها في

مقام الامتنان على الأُمَّة ، وإلغاء الأثر

الشرعي لبيع المضطرّ لا يتناسب مع

الامتنان ، فإنّ المضطرّ حينما يبيع ما

عنده يقصد رفع الاضطرار عن نفسه ،

فلو كانت آثار هذا البيع ملغية فإنّ هذا

نقيض الغرض من الرفع الوارد في

الرواية .

وبيان أوضح : لو أنّ المكلف بلغ به

الجوع حدّ الاضطرار ، فباع ما عنده

واشترى بثمنه طعاماً ، فلو كان البيع

في هذه الحالة مشمولاً لحديث الرفع ،

فعناه أنّ هذا البيع لاغ ولم يترتب عليه

تمكُّك المضطرّ للثمن ، فيكون عاجزاً

شرعاً عن تمكُّك الطعام ، وهذا منافٍ

للامتنان الذي أرادته الشريعة

وكشفت عنه بواسطة هذه الرواية

الشريفة ، وإذا كان كذلك فالرفع غير

شامل لمثل هذه الموارد .

والمتحصّل من كلّ ما ذكرناه أنّ
العرف حينما يتلقّى خطاباً فإنّه يلاحظ
نوعيّة الحكم المجرول في الخطاب
ويُلاحظ موضوع ذلك الحكم ثمّ
يناسب بينها اعتماداً على ما هو مركز
في ذهنه نتيجة ملاسبات اقتضتها
معرفة بملاكات الأحكام أو طبيعة
الحكم المجرول أو اقتضتها أجواء
الخطاب أو ما إلى ذلك .

٥٧٤ - المنطوق

نسب الى الحاجي بأنّه عرف
المنطوق بأنّه « ما دلّ عليه اللفظ في
محلّ النطق » ، وبناء عليه يكون
المنطوق شاملاً للمدلولات اللفظيّة
الافراديّة والمدلولات اللفظيّة
التركيبيّة ، بمعنى أنّ المنطوق بناء على
هذا التعريف هو مطلق ما دلّ عليه
اللفظ بقطع النظر عن كون المدلول من
المفاهيم الافراديّة كذات زيد المدلول
عليها بلفظ زيد أو كان المدلول من
المفاهيم التركيبيّة كاتسباب القيام لزيد

المدلول عليه بلفظ « زيد قائم » .
ولو كان هذا هو مراد الحاجي
لكان خلاف ما هو معهود في اصطلاح
الاصوليين من أنّ المنطوق هو مدلول
الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة كما
هو المستفاد من كلمات المحقّق النائي
والسيّد الخوئي .

وكيف كان فتوضيح المراد من
المنطوق يتمّ ببيان امور :

الأمر الأوّل : أنّ المنطوق بحسب
مدلوله اللغوي من صفات اللفظ كما أنّ
الناطق من صفات الالفاظ ، فالمنطوق
اسم مفعول يتّصف به اللفظ عندما
ينطق به متكلّم ، فعندما ينطق المتكلّم
بلفظ زيد يكون لفظ زيد منطوقاً
ويكون المتكلّم ناطقاً .

إلا أنّ هذا المعنى غير مراد من
استعمالات الاصوليين ، وما هو مراد في
اصطلاحهم هو أنّ المنطوق من صفات
المدلول كما هو المعروف أو من صفات
الدلالة .

فالمستظهر من عبارة المحقّق
النائي . وتعرّف الحاجي وكلمات

وقد جمع السيد الخوئي بين
المبنيين بدعوى أن ذلك يختلف
باختلاف اللحاظ والإضافة، فعندما
نلاحظ المعنى وأنه مستفاد من حاق
اللفظ فإن هذا اللحاظ يصحح اتّصاف
المعنى بالمنطوق فيكون المنطوق هو
المدلول المطابق، وعندما نلاحظ
الدلالة اللفظية وأنها عبارة عن دلالة
نفس اللفظ على المعنى المطابق يكون
ذلك مصححاً لا تصاف الدلالة
بالمنطوق فيقال دلالة منطوقية .

الأمر الثاني : أن المنطوق باعتبار
أنه في مقابل المفهوم فإن ذلك يقتضي
اختصاصه بالمدلول التركيبي أو
الدلالة التركيبية، إذ أن المفهوم - كما
سيتضح - يختصّ بذلك، وعليه لا
يكون المفهوم الافرادى المتحصّل عن
حاق اللفظ منطوقاً وان كان يُعبر عنه
بالمدلول المطابق .

وبهذا يتضح أن المدلول المطابق أو
الدلالة المطابقية ليس هو المنطوق على
اطلاقه بل أن المنطوق يختصّ بالمدلول
المطابق للجمل التركيبية كالجمله

السيد الخوئي في المحاضرات
وهكذا بعض الأعلام أن المنطوق من
صفات المدلول وأنه عبارة عن المعنى
المدلول عليه بالدلالة المطابقية للفظ،
فالمعنى المستفاد من قولنا مثلاً «زيد
قائم» هو المتّصف بالمنطوق لا نفس
الإلفاظ القائمة بالنطق، كما أن المنطوق
ليس صفة لعملية الانتقال من الدال
للمدلول المعبر عنها بالدلالة .

إلا أن المنسوب للسيد الخوئي في
كتاب الدراسات أن المتّصف
بالمنطوق إنما هو الدلالة، فالمنطوق هو
عبارة عن الدلالة المطابقية وليس هو
المعنى المدلول عليه بالدلالة المطابقية،
فالدلالة المطابقية والتي هي الانتقال
من اللفظ إلى مدلوله الوضعي هي
المتّصة بالمنطوق .

ومن هنا لا يكون المعنى المتحصّل
من قولنا «زيد قائم» منطوقاً وإنما
الانتقال من قولنا زيد قائم الى المعنى،
هو المتّصف بالمنطوق، واطلاق
المنطوق على المعنى لا يكون إلا بنحو
المساحمة .

الشرطية أو الوصفية أو الفائية ومطلق الجمل الخبرية والإنشائية.

ثم إنَّ الجمل الناقصة لا يكون مدلولها أو دلالتها منطوقاً بحسب الاصطلاح، فإنَّ المقصود من كون المنطوق هو المدلول المطابق للجمل التركيبية هي الجمل التركيبية التامة، وأمَّا الناقصة فهي خارجة عن محلِّ الكلام، إذ أنها لا تنتج كما اتضح في محله إلا مفهوماً فرادياً.

الأمر الثالث: إنَّ المنطوق وإن كان هو المعنى المدلول عليه باللفظ إلا أنَّ ذلك لا يمنع عن الإستعانة على تحصيله بالإضافة الى اللفظ بالقرينة العامة أو الخاصة، ومن هنا كان الإطلاق المستفاد من قرينة الحكمة والمعنى المجازي المستفاد بواسطة القرينة الخاصة منطوقاً.

والمستحصل أنَّ المنطوق هو ما يستفاد من اللفظ بالمطابقة بمعنى أنه لا يحتاج في تحصيله وانفهامه لأكثر من الوضع أو هو بالإضافة الى القرينة العامة أو الخاصة، فحينما يقال «أكرم

العالم» فإنَّ استفادة لزوم الإكرام للعالم تمت بواسطة الاوضاع اللغوية بناءً على أنَّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب، وأمَّا استفادة الإطلاق وإنَّ الوجوب ينحلُّ الى وجوبات بعدد أفراد العالم فإنه تمَّ بواسطة قرينة الحكمة، وهكذا حينما يقال: «رأيت حاتماً»، فإنَّ العلم بموت حاتم قرينة على أنَّ المرئي أنما هو رجل كريم، فهذا المدلول المستفاد بواسطة اللفظ بالإضافة الى القرينة الخاصة يكون منطوقاً، هذا حاصل ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله.

الأمر الرابع: إنَّ المنطوق هل يشمل المدلول التضميني أو الدلالة التضمنية أو هو مختصٌّ بالمدلول أو الدلالة المطابقة؟

المنسوب للسيّد الخوئي رحمته الله في كتاب الدراسات إنَّ الدلالة التضمنية من قسم الدلالات الإلزامية، وذلك لأنَّ دلالة اللفظ على جزء معناه لا تكون مستفادة من حاق اللفظ وأنما هي لازم للدلالة المطابقة على تمام

وبالذات، بمعنى أن تحصيله وانفهامه لا يحتاج لأكثر من وضع اللفظ للدلالة على تمام المعنى.

٥٧٥ - الموافقة الاحتمالية

المراد من الموافقة الاحتمالية هو الامتثال الاحتمالي، وهو تعبير آخر عن التبويض في الاحتياط. ومثاله أن يأتي المكلف ببعض أطراف العلم الإجمالي دون البعض الآخر، وحيث أن من المحتمل كون الملقى به هو منطبق الجامع المعلوم بالإجمال فحينئذ يكون المكلف محتسباً لموافقة ما أتى به للمأمور به.

راجع عنوان التبويض في الاحتياط وعنوان الامتثال الاحتمالي.

٥٧٦ - الموافقة الالتزامية

إذا قطع المكلف بتوجه تكليف مولوي أو أحرز ذلك بواسطة الإحراز التعبدي فإنه لا إشكال في لزوم امتثال

المعنى، إذ أنه حينما تكون للفظ دلالة على تمام المعنى فإن لازم دلالاته على تمام المعنى، هو الدلالة على جزء المعنى فتكون الدلالة التضمنية مستفادة عن الدلالة المطابقية لأنها مستفادة عن حاق اللفظ، وبهذا لا تكون الدلالة التضمنية منطوقاً، وذلك لما ذكرناه من أن السيد الخوئي رحمته الله يبني على أن المتصف بالمنطوق إنما هو الدلالة المطابقية، وبناء عليه لا يمكن عدّ الدلالة التضمنية منطوقاً وذلك لما هو المتسالم من أن الدلالة الإلزامية والتي منها التضمنية ليست من المنطوق نعم بناء على أن المتصف بالمنطوق هو المعنى والمدلول فإن بالإمكان عدّ المدلول التضمني من المنطوق، وذلك لأن المدلول التضمني ليس من أقسام المدلول الإلزامي. ومن هنا لم يستبعد بعض الأعلام شمول المنطوق للمدلول التضمني، وذلك لأن المدلول التضمني وإن كانت استفادته في طول استفادة المدلول المطابقي من اللفظ إلا أنه مع ذلك يكون مستفاداً من اللفظ أولاً

الامتثال مضافاً لله عزّ وجلّ، أي صدوره مع قصد القرينة والامتثال للأمر المولوي.

وهذا الاحتمال غير مراد أيضاً، إذ لا ريب عندهم في أنّ اعتبار قصد القرينة مختصّ بالتكاليف العبادية دون التكاليف التوصلية والحال أنّ مورد البحث هو الأعمّ من التكاليف العبادية والتوصلية.

الاحتمال الثالث: هو أنّ المراد من الموافقة الالتزامية هو الالتزام القلبي بالتكليف. وهذا معناه أنّ المكلف إذا أحرز التكليف وجب عليه أمران؛ الأوّل هو امتثال التكليف، والثاني هو الالتزام القلبي أي البناء على أنّ هذا التكليف من الشارع المقدّس.

وهذا الاحتمال هو المتعين من بين هذه الاحتمالات. وقد اختلفوا في اعتباره ولزومه، فنّ قال باعتباره أفاد بأنّ هذا النحو من الالتزام قهري لكلّ من قطع بالتكليف أو أحرزه تعبداً، ومنّ قال بعدم اعتباره أفاد بأنّ من الممكن التفكيك بين القطع بالحكم

التكليف، وذلك بواسطة الإتيان بمتعلّقه، إنّما الإشكال في وجوب موافقته الالتزامية بالإضافة إلى ذلك. وهنا احتمالات ثبوتية ثلاثة لمعنى الموافقة الالتزامية:

الاحتمال الأوّل: هو وجوب التصديق للنبي ﷺ فيما جاء به من أحكام إلزامية، وهذا الاحتمال ليس مراداً من العنوان بلا إشكال، إذ لا ريب في وجوب تصديق النبي ﷺ في كلّ ما أخبر به من أحكام وتشريعات أو غيبات أو ما يكون متصلاً بالشؤون التكوينية أو التاريخية أو غير ذلك. فإنّ وجوب تصديقه في كلّ ذلك من الأصول العقائدية، لأنّ ما لها إلى التصديق بنبوّته ﷺ، فهي إذن ليست مورداً للنزاع فيكون هذا الاحتمال غير مقصود قطعاً.

الاحتمال الثاني: هو أنّ المراد من الموافقة الالتزامية هو قصد الامتثال لله تعالى فيكون القطع بالتكليف مقتضياً لأمرين؛ الأوّل هو امتثال التكليف والإتيان بمتعلّقه، والثاني هو صدور

والالتزام به قلباً.

ولأن ذلك خارج عن المقصود
أعرضنا عن ذكره.

٥٧٧ - الموافقة القطعية

المراد من الموافقة القطعية هو
الامتثال الإجمالي القطعي، فهو تعبير
آخر عن الاحتياط التام الموجب
للقطع بامتثال التكليف المعلوم
بالإجمال.

فحينما يعلم المكلف إجمالاً إما
بوجوب قضاء صلاة الظهر وإما
بوجوب قضاء صلاة المغرب فهذا علم
إجمالي بوجوب إحدى الصلاتين،
فحينما يأتي بكلا الصلاتين فإنه يكون
قد وافق الواقع جزماً، فإن التكليف
المعلوم بالإجمال إن كان في طرف
صلاة الظهر فقد جاء بها، وإن كان في
طرف صلاة المغرب فإنه قد جاء بها،
وهذا معناه أنه قد امتثل التكليف
يقيناً، غايته أنه يجهل الطرف الذي
تحقق به امتثال التكليف، لذلك كان

الامتثال إجمالياً والخروج عن عهدة
التكليف قطعياً.

وقد يطلق عنوان الموافقة القطعية
على مطلق الاحتياط الموجب للقطع
بالخروج عن عهدة التكليف حتى ولو
كانت الشبهة غير مقرونة بالعلم الإجمالي.
كما لو شك المكلف في وجوب شيء
أو عدم وجوبه فجاء به رجاءً
للمطلوبية، أو شك في جزئية شيء
للواجب فجاء به برجاءً أن يكون
جزءاً في الواجب، فإنه بذلك يقطع
بموافقة الواقع، لأن التكليف المشكوك
إن كان ثابتاً واقعاً فقد امتثله يقيناً.

وقد يطلق عنوان الموافقة القطعية
على الامتثال التفصيلي للتكليف
المعلوم تفصيلاً، فحينما يقطع المكلف
بوجوب صلاة الظهر فصلاة الظهر
معلومة تفصيلاً فإذا جاء بها امتثالاً
للأمر بها فقد امتثل تفصيلاً.

والتعبير عن ذلك بالموافقة القطعية
ناشئ عن إحراز مطابقة امتثاله
للتكليف المعلوم.

المفترض خارجاً.

فعندما يقول المولى « لا تشرب الخمر » فهذا معناه افتراضه لوجود مكلف وصله هذا الخطاب ووجود خمر بين يديه . فلو اتفق تحقق هذين الأمرين فإن حرمة الشرب تكون حينئذ فعلية . أما لو اتفق عدم وجودهما أو عدم وجود أحدهما فإن الحرمة حينئذ لا تكون فعلية .

وهذا يعني أن وجودهما شرط أو قل سبب في تحقق الفعلية للحكم بالحرمة ومن هنا قالوا أن الحكم متأخر عن موضوعه ومتوقف عليه فهو في عالم الجعل لا بد من تصوّره قبل جعل الحكم ، وفي عالم المفعول والفعلية لا بد من وجوده أولاً لكي يكون الحكم عندئذ فعلياً .

وبذلك يتضح أن قيود الوجوب وقيود الحرمة تعدّ موضوعاً للحكم سواء سيقّت بصيغة الموضوع أو الشرط أو الغاية أو الوصف أو غير ذلك ، والضابطة في كل ذلك هو كل شيء تتوقف فعلية الحكم على وجوده

٥٧٨ - موضوع الحكم

هو كل شيء أنيطت فعلية الحكم به ، وهذا يقتضي الفراغ عن وجوده أو افتراضه في مرحلة سابقة عن جعل الحكم .

فوجوب الصلاة مثلاً حكم أنيط بوجود مكلف قد زالت عليه الشمس ، فوجود المكلف والزوال كلاهما يمثلان موضوع الوجوب للصلاة ذلك لأن فعلية الوجوب قد أنيطت بهما .

وبذلك يتضح أن كل شيء اعتبر سبباً في ترتب الفعلية للحكم على فرض وجوده فهو موضوع الحكم في المصطلح الأصولي .

وبيان آخر:

إن الأحكام غالباً ما تكون مجعولة على نهج القضايا الحقيقية ، بمعنى أن الجاعل يفترض موضوعاً للحكم ثم يجعل الحكم عليه ، ويكون ذلك منتجاً لاشتراط الفعلية والمسئولية عن امتثال الحكم بوجود الموضوع

بل هي من الوضوح بحيث يفهمها كل أحد، وهي عادة ما تُطلق على الموضوعات المنقحة في مرتبة سابقة والتي يكون تشخيصها معتمداً على المدارك الحسيّة ليس أكثر.

مثل تشخيص أن هذا خمر وإنّ ذلك دم حيض أو استحاضة وإنّ هذا من موارد الحرج، وكلّ ذلك إنّما يكون بعد الفراغ عن تنقيح مفهوم الحيض والخمر والحرج وماهي حدودها سعة وضيقاً.

ثمّ إنّ الموضوعات المستنبطة على قسمين:

القسم الأول: الموضوعات الشرعيّة المستنبطة، وهي أيضاً على قسمين:

الأول: المخترعات الشرعيّة مثل الصلاة والصوم والوضوء والغسل والتمم، وكلّ موضوع كان تأسيسه من الشارع.

الثاني: الموضوعات العرفيّة التي تصدّى الشارع لتهديبها أو إضافة قيود وشروط أو أجزاء لها، مثل السفر والإقامة والوطن الشرعي بناء

فهو موضوع، ولذلك لا يكون المكلف مسئولاً عن تحصيله، نعم لو اتفق حصوله يكون المكلف مسئولاً عن امتثال الحكم.

٥٧٩ - الموضوعات المركبة

قد أوضحنا المراد منها مفصلاً تحت عنوان الاستصحاب في الموضوعات المركبة.

٥٨٠ - الموضوعات المستنبطة

المراد من الموضوعات المستنبطة هي موضوعات الأحكام التي يكون تشخيص مفهومها عرفاً أو شرعاً والتعرّف على حدودها سعة وضيقاً بحاجة إلى نظر وبرهنة بحيث لا يتيسر لكل أحد التعرّف على مفاهيم هذه الموضوعات من تمام الحثيئات المقتضية لتشخيصها تشخيصاً تاماً، وذلك في مقابل الموضوعات الصرفة والتي لا يحتاج تشخيصها إلى برهنة

هي متعلّق الوجوب هل هي المشتملة على جلسة الإستراحة أو لأ فهذا معناه الشك في وجوب جلسة الإستراحة والذي يكون تحديد الوظيفة الشرعية تجاهه من شئون الفقيه ومناصبه، وهكذا الكلام في سائر الأمثلة المذكورة .

القسم الثاني: الموضوعات العرفية أو اللغوية المستنبطة، وهي موضوعات الأحكام الشرعية التي لم يتصدّ الشارع لأكثر من بيان حكمها، ومن هنا تكون للعرف المرجعية في تشخيص مفهومها ومعرفة حدودها سعة وضيقاً، على أن يكون ذلك محتاجاً الى نظر ومتابعة .

فهي إذن الموضوعات التي لها مفهوم محدّد عند العرف أو في اللغة إلاّ أنّه لا يتيسر لكلّ أحد تشخيصها والتعرّف على حدودها، وذلك لافتقار الإحاطة بها الى مجموعة من المقدمات كالقواعد اللغوية والضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة والتي يتوسّلون بها لغرض التعرّف على مرادات المتكلّمين

على ثبوتة والحيض والبلوغ والإستطاعة بناء على ماهو معروف وغيرها من الموضوعات التي لها مفهوم عرفي أو لغوي فجاء الشارع فأضاف عليها قيود وأجزاء أو الغنى عنها قيود أو أجزاء .

وقد ذكرنا في بحث « العرف » أنّه ليس للفقيه الإستقلال في تشخيص هذين القسمين من الموضوعات دون مراجعة الشارع . وهنا نشير الى جهة اخرى وهي أنّ هذين القسمين من الموضوعات هل للمكلّف الإستقلال في تشخيصها دون مراجعة المجتهد الجامع للشرائط ؟

الظاهر أنّه لم يختلف أحد من الفقهاء في عدم جواز استقلال المكلّف العامي في تشخيصها وأنّ هذين القسمين كالأحكام الشرعية من جهة لزوم مراجعة الفقيه لغرض التعرّف عليها وأنّ ذلك من شئون ومناصب الفقيه، وذلك لأنّ الشك فيها شك في الحكم الشرعي - كما أفاد السيّد الخوئي رحمته الله - فحينها يشك المكلّف انّ الصلاة والتي

من قبيل مناسبات الحكم والموضوع، كما أنها تفتقر الى معرفة الوسائل التي يصح الإعتاد عليها لغرض الوصول الى حقيقة هذه الموضوعات، أي ماهية الوسائل التي يكون الاعتماد عليها معتبراً من الوسائل التي لا تكون معتبرة، ومن هنا يُعبّر عن هذه الموضوعات بالمستنبطة وذلك لأن الوصول الى حقيقتها يحتاج الى نظر واستنباط.

وهنا يقع البحث عن ان تشخيص

هذه الموضوعات هل هو من مناصب الفقيه أو أنه يصح للمكلف الإستقلال عن المجتهد في تشخيصها وان كان له أن يعول على المجتهد ولا يكلف نفسه اعباء البحث عنها، أو ان تشخيص المجتهد لهذه الموضوعات لا يكون حجة على المكلف ما لم يحصل له الإطمئنان بتشخيصه وإلا فهو ملزم ببذل الجهد لغرض تنقيح هذه الموضوعات. فهذه اتجاهات ثلاثة ذهب السيد الخوئي رحمته الله الى الأول منها بنفس التقريب في القسم الأول.

هوامش حرف الميم

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) سورة الإسراء: ٢٣.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم سدي

حَرْفُ النُّونِ



مرکز تحقیق و کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف النون

٥٨١ - النسب الأوليّة والنسب الثانويّة

٥٨٢ - النسبة

٥٨٣ - النسبة التحليليّة

٥٨٤ - النسخ

٥٨٥ - نسخ الوجوب

٥٨٦ - نفي الحكم بلسان الموضوع

٥٨٧ - النكرة

٥٨٨ - النكرة في سياق النفي أو النهي

٥٨٩ - النهي

٥٩٠ - النهي الإرشادي

٥٩١ - النهي التحريمي

٥٩٢ - النهي التنزيهي

٥٩٣ - النهي في العبادات

٥٩٤ - النهي في المعاملات

٥٩٥ - النهي النفسي والغيري

﴿ حرف النون ﴾

وضابطة الفرق بين النسب الأوليّة والنسب الثانويّة هو أنّ النسبة ان كان موطنها الأصلي هو الخارج والذهنُ، أمّا ينتزعا عنها فهذه نسب أوليّة، ومثالها النسب الظرفيّة حيث أنّها مأخوذة عن ملاحظة وجودين خارجيين أحدهما مظروف والآخر ظرف له، فوطن النسبة الظرفيّة الأصلي هو الخارج والذهنُ ينتزعا عنها عنه ابتداءً.

وأما لو كان موطن النسبة الأصلي هو الذهن، أي لا وجود لها في الخارج، ويتمحض وجودها في عالم الذهن، فإنّ الذهن عندما ينتزع عن هذه النسبة نسبة أخرى تكون هذه النسبة المنتزعة نسبة ثانويّة. ومثالها: النسبة الإستثنائيّة والإضرائيّة والتأكيديّة،

٥٨١ - النسب الأوليّة

والنسب الثانويّة

النسب الذهنيّة كالمفاهيم الإسميّة من جهة أنّها تارة تكون معقولات أوليّة وتارة تكون معقولات ثانويّة، فكما أنّ المفهوم الإسمي قد يكون منتزعا عن الخارج ابتداءً كمفهوم الشجر والحجر فيكون معقولا أوليا، وقد يكون منتزعا عن المعقول الأولي كالكليّة والجنسيّة والنوعيّة فيكون معقولا ثانويّا كذلك الحال في النسب والمعاني الحرفيّة فقد ينتزعا الذهن عن الخارج ابتداءً كالنسبة الظرفيّة والنسبة الإستعلائيّة والإبتدائيّة فتكون معقولا أوليا، وقد ينتزعا الذهن عن معقول أولي فتكون معقولا ثانويّا.

كحال النسب الأولية المنتزعة عن الخارج حيث أن ما ينتزعه الذهن عن الخارج إنما هو وجود وحداني يتم تحليله في الذهن الى وجودين و رابط . كما أوضحنا ذلك في النسبة التحليلية .

٥٨٢ - النسبة

المراد من مفهوم النسبة هو الربط بين الشيئين أو بتعبير آخر النسبة بالحمل الاولي هي مفهوم يُعبّر عن العلاقة والإضافة بين شيئين، وهي من المعاني الإسمية الإستقلالية القابلة للحضور في الذهن استقلالاً والقابلة لأن تُحمل عليها مفاهيم اخرى، ولأن تُحمل على مفاهيم اخرى فيقال مثلاً: « النسبة مفهوم اسمي »، كما يقال: « الفوقية والتحتية من المفاهيم النسبية » .

إلا أنها بالحمل الشايع ليست كذلك ، بمعنى ان واقع النسبة ليس من المفاهيم الإسمية الإستقلالية، فلا يكون حضورها في الذهن إلا في اطار

فالنسبة الإستثنائية لا وجود لها في الخارج وإنما ينتزعاها الذهن عن النسبة الذهنية الواقعة بين المستثنى والمستثنى منه .

مثلاً عندما يقال : « جاء القوم إلا زيد » فإنه لا يوجد في الخارج نسبة استثنائية بين القوم وزيد كما هو واضح ، نعم هناك نسبة بين القوم وزيد في الذهن ، هذه النسبة ينتزع عنها الذهن نسبة استثنائية ، فوطن هذه النسبة الاصلية هو الذهن ، ولهذا لو قطعنا النظر عنه لم يكن ثمة نسبة استثنائية ، ومن هنا كانت متعقولاتاً ثانويةً ونسبة ثانوية .

ثم ان ما ذكر من ان المعاني الحرفية نسب تحليلية إنما هو خاص بالنسب الأولية المنتزعة عن الخارج ، وأما النسب الثانوية فليست نسباً تحليلية ، إذ ان النسبة الثانوية نسبة واقعة بين وجودين ذهنيين متغايرين في صقع الذهن هما المستثنى والمستثنى منه ، فالنسبة الثانوية تحكي عن هذا الوجود الذهني الرابط ، فليس حالها

عنها بالمعاني الإسمية والتي هي مستقلة في ذاتها، وأما النوع الثاني فهو المعبر عنه بواقع النسبة وبالنسبة بالحمل الشائع الصناعي، بمعنى أن ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الخارج هو واقع الربط والعلقة بين المفهومين، فالنسبة المنتزعة عن الخارج عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط هو حقيقة النسبة لا مفهومها التصوري والذي هو ليس نسبة واقعاً.

ولكي يتضح هذا التنبيه نذكر هذا المثال: لو شاهدنا في الخارج طيراً على شجرة، فإن ما ينتزعه الذهن من هذه الملاحظة هو نوعين من المفاهيم، النوع الأول هو مفهوم الطير ومفهوم الشجرة، وهذا النوع من المفاهيم يكون الغرض من حضوره في الذهن هو جعل الحكم عليه، ولهذا يكفي أن يكون حضوره في الذهن هو الحضور المفهومي التصوري، أي يكون الحاضر في الذهن هو صورة ذلك الموجود الخارجي، فلا غرض من

طرفيها، والنسبة بهذا المعنى هو المعبر عنه في الفلسفة بالوجود الرابط كما سيأتي توضيحه في محله إن شاء الله تعالى.

ولكي يتضح المراد من واقع النسبة نذكر هذه التنبهات التي أفادها السيد الصدر رحمته الله.

التنبيه الأول: أن ما ينتزعه الذهن عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط هو نوعان من المفاهيم:

الأول: هو ما يكون حضوره في الذهن لغرض الحكم عليه، وواضح أن هذا الغرض يتحقق بتصور مفهوم ذلك الشيء أي استحضاره في الذهن بنحو الحمل الأولي ليكون معبراً عما في الخارج وتكتسب مصاديقه الخارجية ما ثبت له من حكم.

الثاني: هو ما يحضر في الذهن بواقعه وحقيقته وتتمام خصائصه، وأنه لا يتحقق الغرض من حضوره إلا بهذا النحو من الحضور.

والنوع الأول من المفاهيم هو المعبر

مفهوم تعلق واقعه الربط بين مفهومين ، فلا يكون بينه وبين الربط الخارجي أي فرق ، فالربط الذهني المنتزع عن الخارج والربط الواقع في الخارج هو واقع الربط وحقيقته ، غايته أن الربط الخارجي يكون ربطاً بين وجودين ، أمّا الربط الذهني فيكون بين مفهومين ..

وبهذا يتقرر أن الذي يوقع الربط بين المفهومين أمّا هو النسبة بالحمل الشائع ، وأمّا مفهوم النسبة فلا يمكن أن يربط بين مفهومين ، لأنه ليس نسبة حقيقة وواقعاً ، والمفروض أن الارتباط بين المفهومين لا يكون إلا بالنسبة الحقيقية الواجدة لخصائص النسبة التكوينية والتي هي إيجاد العلة والربط بين المفاهيم .

التنبيه الثاني : أن المقوم الذاتي للنسبة بالحمل الشائع هو شخص المفهومين المرتبطين بواقع النسبة ، ولهذا لا يكون ثمة جامع ذاتي بين النسب الحقيقية ، فالنسبة الواقعة بين شخص هذين المفهومين مغاير للنسبة

حضور واقع الموجود الخارجي بخصائصه التكوينية ، إذ الحكم على الشيء لغرض ثبوت الحكم لمصاديقه الخارجية يكفي فيه تصوّر مفهوم ذلك الشيء .

والنوع الثاني من المفاهيم التي ينتزعاها الذهن عند ملاحظة الطير على الشجرة هو نحو الربط الواقع بين الطير والشجرة ، وهذا لا يكون حضوره في الذهن إلا بواقعة وحقيقته ، ولا يتحقق المقصود منه لو كان الحاضر هو مفهومه التصوري ، إذ أن الغرض من حضوره في الذهن هو إيجاد الربط بين مفهومي الطير والشجرة ، ولا يتحقق ذلك إلا بحضور الربط حقيقة ، وأمّا الربط بالحمل الأولي فهو مفهوم تصوري استقلالي لا يصلح لإيجاد الربط والعلاقة بين المفهومين لأنه ليس ربطاً حقيقياً بالحمل الشائع كما هو واضح .

وبما ذكرناه يتضح أن النوع الثاني من المفاهيم المنتزعة عن ملاحظة موجودين بينها نحو ارتباط هو سنع

نريد انتزاع جامع ذاتي لزيد وخالد وعمر وفائنا نجرّد هذه الأفراد عن خصوصياتها العرضية ويتحصّل عندنا بعد إلغاء هذه الخصوصيات جامع ذاتي بين هذه الأفراد واجد للمقومات الذاتية لها وهذا الجامع هو الإنسانيّة.

أمّا لو أردنا انتزاع جامع ذاتي للنسب المذكورة فإنه من غير الممكن التحفظ على المقوم الذاتي لهذه النسب بعد إلغاء خصوصيّة كلّ فرد، إذ إنّ خصوصيّة كلّ فرد هي المقوم الذاتي للنسبة فلا ينحفظ بعد الغائه المقوم الذاتي لتلك النسبة، وعليه لا يمكن ان نتحصّل من مجموع النسب على جامع ذاتي مشترك بين هذه النسبة، وذلك لما ذكرناه من أنّ المقوم الذاتي للنسبة بين الطير والشجرة في الخارج إنّما هو شخص الطير والشجرة وأنّ المقوم الذاتي للنسبة بين الطير والشجرة في ذهن المتكلّم إنّما هو شخصها في ذهن المتكلّم وهكذا في النسبة الثالثة، فلو كان البناء هو حذف المشخصات لكلّ

الواقعة بين شخص مفهومين آخرين . مثلاً: لو كانت هناك ثلاث نسب، الأولى هي نسبة الطير الى الشجرة في الخارج، والثانية هي نسبة الطير الى الشجرة في ذهن المتكلّم، والثالثة هي نسبة الطير الى الشجرة في ذهن السامع، فهذه النسب الثلاث متباينة، لأنّ مقوم النسبة الاولى هو شخص الطير والشجرة الخارجيين، ومقوم النسبة الثانية هو شخص مفهوم الطير والشجرة في ذهن المتكلّم، ومقوم النسبة الثالثة هو شخص الطير والشجرة في ذهن السامع، وعليه لا يكون ثمة جامع ذاتي بين النسب الثلاث وذلك :

أولاً: لأنّ مفهوم النسبة وإن كان جامعاً بين النسب الثلاث إلاّ أنّه ليس جامعاً ذاتياً، لأنّه لا يتوفّر على واقع النسبة وحقيقتها، إذ إنّ مفهوم النسبة ليس نسبة بالحمل الشايح .

وثانياً: إنّ الجامع الذاتي معناه الجامع المشترك بين الأفراد الواجد للمقومات الذاتية لهذه الأفراد، فحينما

الوجود لها، ولهذا فنحن نتصور المفاهيم الإسمية وماها من جنس وفصل بقطع النظر عن حمل الوجود عليها.

وأما النسبة بالحمل الشايع فباعتبارها متقومة ذاتاً بشخص الوجود الثابت لطرفها فإن ذلك يقتضي عدم تقررها بقطع النظر عن وجودها، فإن المصحح لتقرر الماهيات والمفاهيم الإسمية بغض النظر عن وجودها هو أن مقومها الذاتي والذي هو فصلها وجنسها ليس هو الوجود فافتراض عدم وجودها لا يساوق انتفاء مقومها الذاتي، ولهذا تكون الماهية متعلقة ومدركة رغم عدم ثبوت الوجود لها.

وأما النسبة فليست كذلك لأن مقومها الذاتي لا ينحفظ إلا في إطار شخص الوجود لطرفها، ولهذا لا نسبة مع عدم ثبوت الوجود لشخص طرفها، فالتمكن ثمة وجود شخصي للطير والشجرة في الذهن فإن ذلك معناه عدم وجود نسبة رابطة بين

نسبة لكان معنى ذلك هو حذف المقوم الذاتي لكل نسبة، وعندئذ يستحيل تحصيل جامع ذاتي لهذه النسب.

التنبيه الثالث: أنه يتضح مما تقدم أن النسبة بالحمل الشايع ليس لها وراء وجودها تقرر ماهوي، وهذا بخلاف المفهوم الإسمي فإن له تقرر ماهوي بقطع النظر عن وجوده، ومن هنا عبر الفلاسفة عن وجود النسبة بالوجود الرابط وعن وجود المفهوم الإسمي بالوجود المحمولى.

وبيان ذلك: أن للمفاهيم الإسمية تقرر ماهوي قبل حمل الوجود عليها، بمعنى أن الذهن عندما ينتزع مفهوم الطير فإنه يمكن أن يحلل هذا المفهوم إلى ماهية ووجود ويشكل بذلك قضية موضوعها الماهية وهي الطير ومحمولها الوجود، وبهذا يكون لمفهوم الطير تقرر ماهوي بقطع النظر عن حمل الوجود عليه، وهذا هو معنى أن المفاهيم الإسمية متقررة ذاتاً وبنحو مستقل عن الوجود وإن حضورها في الذهن وتصورها ليس منوطاً بثبوت

متقومة بشخص الوجود الثابت
لطرفها الذهنيين، وأما النسبة
الخارجية فهي متقومة بشخص
الوجود لطرفها الخارجيين.

وأما اللحاظ الثاني وهو ملاحظة
النسبة بقطع النظر عن وجودها في
الذهن فإنها حينئذ لا يكون لها تقرّر
ماهوي لما ذكرناه من أن تقرّرها متقوم
بشخص الوجود لطرفها، وقد
افترضنا قطع النظر عنه، وحينئذ لا
معنى للبحث عن انطباقها على ما في
الخارج وأنه من انطباق الكلّي على
مصاديقه، إذ إن الكلّي لا بد وأن يكون
له تقرّر ماهوي بقطع النظر عن
وجوده في حين أن تقرّر النسبة غير
معقول بقطع النظر عن وجود طرفها.

وأما ما نلاحظه بالوجدان من
حكاية النسبة الذهنية عن النسبة
الخارجية فهو بسبب طرفها، إذ
المفترض أنّها من المفاهيم الإسمية التي
يمكن ملاحظتها باللحاظ التصوري،
فيصلحان حينئذ للحكاية عمّا في
الخارج، فتكون حكاية

هذين الطرفين. وبهذا يتضح معنى أن
النسبة ليس لها تقرّر ماهوي بقطع
النظر عن وجود طرفها.

التنبيه الرابع: أن المفاهيم الإسمية
تارة تلاحظ باعتبارها موجودة في
الذهن وهذا هو لحاظها بالحمل
الشايح، وحينئذ يكون المفهوم الإسمي
مفهوماً جزئياً وتكون نسبته إلى ما
يسانحه في الخارج نسبة المماثل
لمماثله، وأما إذا لوحظت المفاهيم
الإسمية بقطع النظر عن وجودها في
الذهن، بمعنى أن الملحوظ في الذهن
هو صورة المفهوم بالحمل الأول فإنه
يكون مفهوماً كلياً وتكون نسبته إلى
منطبقه في الخارج نسبة الكلّي إلى
مصاديقه.

وأما النسبة فإنها لا تكون كذلك
في اللحاظين، أما اللحاظ الأول وهو
ملاحظتها باعتبارها موجودة في
الذهن فإنها وإن كانت جزئية كما هو
واقعه دائماً إلا أن نسبتها إلى النسبة
الخارجية هي نسبة المباين لمباينه،
وذلك لأن النسبة الموجودة في الذهن

يستحيل أن يكون صالحاً للحكاية عن النسبة الخارجيّة الواقعة بين الطير والشجرة، إذ إن ذلك لا يخلو عن أحد معنيين:

الأول: أن يكون الرابط بين الوجودين الذهنيين إنما هو مفهوم النسبة، وهذا ما قلنا باستحالته في بحث «النسبة»، وذلك لأن مفهوم النسبة ليس نسبة بالحمل الشائع، إذ أنه مفهوم اسمي، ومن هنا لا يمكن إيجاد الربط بواسطته.

الثاني: أن يكون الرابط بين الوجودين الذهنيين هو واقع النسبة، ففي مثالنا يكون الرابط بين الطير والشجرة الذهنيين هو واقع النسبة الإستعلائيّة، فيكون هناك نسبة إستعلائيّة واقعيّة ذهنيّة مسانحة للنسبة الإستعلائيّة الخارجيّة وهو مستحيل، إذ إن النسبة الإستعلائيّة الخارجيّة إنما هي من شئون الجسم فلا تصلح للربط بين الصور الذهنيّة باعتبارها أعراض وكميّات نفسانيّة، فلم يبق سوى افتراض أن يكون

النسبة الذهنيّة عن النسبة الخارجيّة إنما هو بتبع حكاية الطرفين الذهنيين عن الطرفين الخارجيين.

وبالتأمل في هذه التنبيهات الأربعة يتّضح المراد من معنى النسبة.

٥٨٣ - النسبة التحليليّة

وهي نظريّة السيّد الصدر رحمته في المعاني الحرفيّة، وحاصل المراد من النسبة التحليليّة يتّضح بهذا البيان: أنه قد ذكرنا في بحث النسبة أنه عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط فإنه ينخلق في الذهن وجودات ثلاثة، الأول والثالث يكونان من سنخ الوجودات المحموليّة والثاني من سنخ الوجود الرابط، وفي المثال الذي ذكرناه يكون المنخلق في الذهن هو صورة الطير وصورة الشجرة والرابط الواقع بين الصورتين والمعبر عنها بواقع النسبة.

وهنا نقول: إن الربط بين الوجودين الإستقلاليين بواقع النسبة

والمتحصّل: أن ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الطير والشجرة هو وجود واحد، وهذا الوجود يتمّ تحليله في الذهن الى وجودين ونسبة فتكون النسبة جزء تحليلي للمركّب الذهني وهي التي وضع الحرف بإزائها.

ثمّ إنّ السيّد الصدر احتمل أنّ هذا المعنى هو ما أراده السيّد الخوئي رحمه من دعواه في أنّ الحروف موضوعة للتحصيل وقد أوضحنا ذلك في «الجمل الناقصة».

٥٨٤ - النسخ

المراد من النسخ في اللغة هو الإزالة، فعندما يقال نسخت الشمس الظلّ فإنّ ذلك معناه إزالتها للظلّ ومحوها آياه بعد ثبوته.

وأما معناه في الإصطلاح فهو رفع ما ثبت في الشريعة بانتهاء أمده ووقته، من غير فرق بين أن يكون الثابت المرتفع بالنسخ من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية.

الرابط بين الوجودين الذهنيين هو نسبة واقعية اخرى مناسبة لكون المرتبط بها وجودات ذهنية، وعندئذ يستحيل أن تصلح للحكاية عن النسبة الخارجيّة لعدم التسامخ بين النسبتين.

وبهذا خرج السيّد الصدر رحمه بهذه النتيجة وهي أنّه لا يوجد في الذهن سوى وجود ذهني واحد، بمعنى أنّ ما يحضر في الذهن عند ملاحظة الوجودين الخارجيين المرتبطين هو وجود واحد يتمّ تحليله في الذهن الى وجودين ذهنيين استقلاليين ووجود رابط، وهذا الوجود الرابط المعبر عنه بالنسبة هو المعنى الحرفي وهو جزء المركّب التحليلي الذهني، فما يفيد الحرف هو النسبة التحليلية الذهنية والتي هي جزء واقعي للوجود الوجداني الذهني المنتزع عن ملاحظة الوجودين الخارجيين المرتبطين، ويمكن تنظير هذا الوجود الوجداني بماهية الإنسان فإنّها وجود وحداني يمكن تحليله الى أجزائه من جنس وفصل.

اتَّفَقَ تَحَقُّقُ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً فَإِنَّ الْحُكْمَ الثَّابِتَ فِي مَرْتَبَةِ الْجَعْلِ يَكُونُ فِعْلياً فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ ، فَلَوْ اتَّفَقَ وَجُودَ الْمُسْتَطِيعِ فَإِنَّ وَجُوبَ الْحُجِّ يَكُونُ فِعْلياً فِي حَقِّهِ ، وَمِنْ هُنَا يَكُونُ تَحَقُّقُ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً بِمَثَابَةِ الْعِلَّةِ لِتَحَقُّقِ الْفِعْليَّةِ لِلْحُكْمِ .

وَباتِّضَاحِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ يَتَّضَحُ أَنَّ النِّسْخَ لَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ بِانْتِفَاءِ مَوْضُوعِهِ ، بِمَعْنَى أَنَّ انْتِفَاءَ وَجُوبِ الْحُجِّ لِعَدَمِ وَجُودِ الْمُسْتَطِيعِ خَارِجاً لَا يَكُونُ مِنَ النِّسْخِ كَمَا أَنَّ ارْتِفَاعَ وَجُوبِ آدَاءِ الصَّلَاةِ بِانْتِهَاءِ وَقْتِهَا لَا يَكُونُ مِنَ النِّسْخِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ فِعْليَّةَ الْحُكْمِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ كَانَتْ مَنْوُطَةً بِتَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً .

وَبِهَذَا يَتَقَرَّرُ أَنَّ النِّسْخَ أَمَّا هُوَ بِمَعْنَى رَفْعِ الْحُكْمِ فِي مَرْتَبَةِ الْجَعْلِ وَالتَّشْرِيْعِ حَتَّى مَعَ افْتِرَاضِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً كَمَا لَوْ رَفَعَ الْمَوْلَى جُلًّا وَعِلًّا وَجُوبَ الْحُجِّ عَنِ الْعِبَادِ حَتَّى لَوْ اتَّفَقَ وَجُودَ الْمُسْتَطِيعِ .

ثُمَّ أَنَّ الظَّاهِرَ عَدَمَ الْخِلَافِ بَيْنَ

وَحَتَّى يَتَبَلُّورُ الْمَرَادُ مِنَ النِّسْخِ نَقُولُ : أَنَّ لِلْحُكْمِ الْمَجْعُولِ فِي الشَّرِيعَةِ مَرْتَبَتَانِ :

الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى : وَيُعْبَرُ عَنْهَا بِمَرْتَبَةِ الْجَعْلِ وَالتَّشْرِيْعِ ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ جَعْلِ الْحُكْمِ عَلَى مَوْضُوعِهِ الْمَقْدَّرِ الْوُجُودَ عَلَى نَهْجِ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ ، وَمَعْنَى ذَلِكَ افْتِرَاضُ الْمَوْضُوعِ ثُمَّ جَعْلُ الْحُكْمِ عَلَيْهِ ، وَهَذَا يَقْتَضِي عَدَمَ انَاطَةِ ثَبُوتِ الْحُكْمِ لِمَوْضُوعِهِ بِوُجُودِ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً كَمَا أَوْضَحْنَا ذَلِكَ فِي مَحَلِّهِ .

فَحِينَمَا يُقَالُ : « أَنَّ السَّارِقَ تَقَطَّعَ يَدَهُ » وَ « أَنَّ الْمُسْتَطِيعَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحُجُّ » لَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وَجُودَ السَّارِقِ وَالْمُسْتَطِيعِ خَارِجاً بَلْ أَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ هُوَ أَنَّهُ لَوْ اتَّفَقَ تَحَقُّقُ وَجُودِ السَّارِقِ خَارِجاً فَإِنَّ الْحُكْمَ الثَّابِتَ عَلَيْهِ شَرْعاً هُوَ أَنْ تَقَطَّعَ يَدَهُ وَهَكَذَا الْكَلَامُ فِي الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ .

الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ : وَيُعْبَرُ عَنْهَا بِمَرْتَبَةِ الْمَجْعُولِ وَالْفِعْليَّةِ ، وَهِيَ مَنْوُطَةٌ بِتَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ خَارِجاً ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ

فالنسخ ليس بمعنى 'توهم وجود مصلحة في متعلق الحكم ثم انكشاف عدمها وعليه يتصدى لرفع الحكم فيكون ذلك مستوجبا لنسبة الجهل اليه تعالى، كما أنه ليس بمعنى 'رفع الحكم اعتباراً وجزافاً رغم اشتماله على الملاك الموجب لبقاء الحكم فيكون ذلك مستوجبا لنفي الحكمة عن الحكيم جلّ وعلا.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن الأحكام لما كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فإن من الممكن جداً أن يكون لزمان معين دخل في ثبوت المصلحة أو المفسدة وإن انقضاءه يكون مقتضياً لانتفاء المصلحة أو المفسدة عن ذلك المتعلق وإلا فما معنى أن يكون يوم السبت هو اليوم الذي يحرم فيه الصيد على اليهود وما معنى أن يكون يوم الأحد هو اليوم الذي تجب فيه الصلاة على النصارى، وما معنى أن يكون التيه المفروض على بني اسرائيل أربعين سنة كل ذلك يُعبر عن أنه قد يكون

المسلمين في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدسة، والمقصود من الإمكان هنا هو الإمكان الوقوعي، بمعنى أنه لا يلزم من فرض وجود النسخ في الشريعة محذور عقلي، فما ذهب إليه اليهود والنصارى من استحالة وقوع النسخ في الشريعة غير تام كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

ولا يبعد أن دعوى الإستحالة منهم نشأت عن حرصهم على التحفظ على دينهم وأنه لم يطرأ عليه النسخ، وإلا فلا معنى للقول باستحالة بعد أن اتضح ما هو المراد منه وأنه عبارة عن ارتفاع الحكم بانتهاء أمده، إذ إن الأحكام كما هو واضح تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وحينئذ يكون الحكم محدوداً بحدود الملاك الكامن في متعلقه، ومتى ما انتفى ذلك الملاك فإنه لا مبرر لبقاء الحكم، غاية إن المولى جلّ وعلا قد يصرّح بالحد الذي ينتهي معه أمد الحكم وقد لا يصرّح بذلك لمصلحة قد لا تكون مدركة عندنا.

٥٨٥ - نسخ الوجوب

والبحث في المقام عن أنه إذا نسخ
الوجوب فهل يبقى متعلقه على الجواز
بالدليل المنسوخ أو الدليل الناسخ أو
لا؟ أي هل يمكن الاستفادة الجواز
لمتعلق الوجوب المنسوخ من دليل
المنسوخ أو من دليل الناسخ أو لا
يمكن استظهار ذلك منها، وإذا لم يكن
ذلك ممكناً فهل يمكن الاستفادة الجواز
بواسطة الإستصحاب؟

المشهور بينهم عدم إمكان اثبات
الجواز لا بدليل المنسوخ ولا بدليل
الناسخ، فلو كان شيء واجباً ثم طرأ
عليه النسخ فإنه لا يمكن الإستدلال
على بقاء الجواز لا بواسطة دليل
الوجوب المنسوخ ولا بواسطة ما دلَّ
على نسخ الوجوب.

وحتى يتضح المطلب نذكر أحد
التقريبات التي يمكن أن يتوهم معها
بقاء الجواز عند طرو النسخ على
الوجوب، وهو أن الوجوب عبارة
عن جواز الفعل والمنع عن تركه أو هو

الزمان دخيلاً في ثبوت الحكم
لموضوعه وإن انقضاءه يؤدي إلى
انتفاء الملاك عن الموضوع فينتفي
عندئذ الحكم لانتفاء المبرر من جعله.
نعم قد يصرح المولى جلّ وعلا
بمدخلية الزمان في ثبوت الحكم
لموضوعه وقد لا يصرح، وتصريحه
وعدم تصريحه تابع لأغراضه المناسبة
لحكيمته المطلقة جلّ وعلا، فأبي محذور
في أن يجعل المولى حكماً على موضوع
وكان قاصداً من أول الأمر تحديده
بحدّ زمني ينتفي عنده الحكم عن
موضوعه إلا أنه لم يصرح بذلك لغاية
اقتضتها حكيمته البالغة.

ومن هنا كان النسخ تخصيص
أزماني للحكم بقريئة منفصلة،
فيكون أشبه بالتخصيص الفرادي
والأحوالي بقريئة منفصلة، غايته أن
المخصّص في النسخ هو العموم
الأزماني والمخصّص في الفرض الثاني
هو العموم الفرادي والأحوالي.

ساقط عن المحيية، وذلك لأن الجواز المتيقن سابقاً إنما هو الجواز الواقع في ضمن الوجوب وقد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب والجواز المشكوك إنما هو فرد آخر منه، فما هو معلوم يقيناً قد ارتفع يقيناً وما هو مشكوك لم يكن لنا علم بحدوثه فلا تكون أركان الإستصحاب في مورده تامة.

٥٨٦ - نفي الحكم بلسان الموضوع

المراد من هذا التعبير هو أن النفي قد يدخل على موضوع ويكون الغرض منه نفي الطبيعة عن أن تكون واقعة في ضمن فرد، وهذا ما يكون موجباً للدلالة على انتفاء الحكم - الثابت للطبيعة في مرحلة سابقة - عن الطبيعة الواقعة في ضمن هذا الفرد.

وبتعبير آخر: أنه قد يثبت حكم لطبيعة بنحو مطلق، وهذا ما يقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد تلك الطبيعة ثم يرد دليل آخر ينفي موضوعية فرد لتلك الطبيعة، أي ينفي

عبارة عن الأمر بالفعل مع المنع عن تركه، والنسخ عندما يطرأ على الوجوب يرفع حيثية المنع عن الترك فيبقى جواز الفعل أو الأمر به على حاله، فيكون دليل الوجوب المنسوخ صالحاً للدلالة على الجواز بمعنى الإباحة أو الجواز بمعنى الإستصحاب.

وقد اجيب عن هذا التقريب بعدم تمامية أصل المبنى وأن الوجوب هو المركب من جواز الفعل والمنع عن الترك، وذلك لأن الوجوب معنى بسيط فلا يفترض فيه إلا حالتان إما الوجود أو العدم، فع افتراض نسخه يكون معدوماً.

وأما دعوى استفادة الجواز من الإستصحاب فتقريبه أن الجواز قبل أن يطرأ النسخ محرز لمستعلق الوجوب ثم بعد طروء النسخ على الوجوب وقع الشك في ارتفاع الجواز فنستصحب بقاءه.

وقد أورد السيد الخوئي رحمته على هذا التقريب بأنه من استصحاب الكلّي من القسم الثالث والذي هو

هذه الرواية هو طبيعة الربا بمعنى نفيها عن أن تكون واقعة في ضمن الحصّة المذكورة، والغرض من هذا النفي هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن هذه الحصّة.

فالمنفي في الرواية واقعاً هو الحكم ولكن بواسطة نفي موضوعيّة هذه الحصّة عن الطبيعة، والنفي في مثل هذه الصياغة لا يكون إلا بنحو التنزيل والتعبّد، بمعنى أن الشارع يعتبر عدم صدق الطبيعة - ذات الحكم الثابت سابقاً - على الحصّة المنفيّة، ومن هنا قالوا بقرينية هذه الصياغة على الحكومة حيث ذكرنا في بحث الحكومة أنّها بمعنى النظر في الدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره، وأنّ قرينة النظر هو أن لا يكون للدليل الحاكم معنى مبرّر لو لم يكن ناظراً لدليل آخر لغرض شرحه وتفسيره أو قل لغرض التصرّف في سعته وضيقة، وهذه الضابطة منطبقة على محلّ الكلام، إذ لا معنى لنفي الطبيعة في ضمن فرد لو لم يكن للطبيعة حكم

وقوع الطبيعة في اطار ذلك الفرد ويكون الغرض من نفي وقوع الطبيعة في ضمن ذلك الفرد هو نفي الحكم الثابت للطبيعة عن أن يكون مشمولاً لذلك الفرد والذي هو من أفرادها حقيقة، وهذا هو معنى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي أن المتكلم توّسل في نفي الحكم عن أحد أفراد الطبيعة بواسطة نفي نفس الفرد عن الطبيعة.

وهذا ما يستبطن توفّر حيثيتين في هذا الإسلوب:

الأولى: أن هناك حكم ثابت في مرحلة سابقة موضوعه هو الطبيعة الشاملة للفرد المنفي.

الثانية: أن يكون الفرد المنفي وقوع الطبيعة في ضمنه فرداً حقيقياً للطبيعة بحيث لو لم يرد الدليل الثاني النافي لفردية هذا الفرد للطبيعة لكان الدليل الأوّل مقتضياً لشمول الحكم الثابت للطبيعة لذلك الفرد.

ويمكن التمثيل لذلك بقوله ﷺ: « لا ربا بين الوالد وولده»، فإن المنفي في

يوجد، ومن هنا يكون الظاهر من قولهم انَّ النكرة موضوعة للدلالة على الفرد المرّد هو انَّ النكرة موضوعة بإزاء الطبيعة بقيد الوحدة والتي تقبل الصدق على كل فرد من أفراد الطبيعة فلا خصوصية لفرد على فرد من جهة صدق الطبيعة عليه.

ثمَّ انَّ صاحب الكفاية رحمته ادعى انَّ للنكرة استعمالين:

الأول: أنَّها تستعمل في المعين عند المتكلم وان كان التعيين مجهولاً عند المخاطب. ومثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى النُّفُودِ يَسْعَى﴾^(١)، فإنَّ «رجل» استعمل في الآية الشريفة فيما هو متعين ومعلوم لدى المتكلم إلا أنه مجهول لدى المخاطب، ولذلك لا تكون النكرة مستعملة في الطبيعة كما هو شأن اسم الجنس.

الثاني: أنَّها تستعمل في الطبيعة بقيد الوحدة، وبهذا تختلف عن النكرة غير المنوَّنة بتنوين التنكير، إذ انَّ قيد الوحدة غير مأخوذ في النكرة غير

ثابت بدليل آخر يكون هذا النبي مضيقاً لدائرة موضوعه.

* * *

٥٨٧ - النكرة

والمقصود منها اسم الجنس الذي لا يكون معرّفاً بالألف واللام ولا مضافاً الى ما هو معرّف، وذلك مثل «رجل» «انسان» «أسد»، وهي على قسمين:

القسم الأول: أن تكون النكرة منوَّنة بتنوين التنكير.

القسم الثاني: أن تكون منوَّنة بتنوين التمكن.

أما القسم الأول: وهو النكرة المنوَّنة بتنوين التنكير فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته انَّ المعروف على الألسنة أنَّها موضوعة للدلالة على الفرد المرّد في الخارج.

وقد أورد على ذلك بأنَّه لا واقع للفرد المرّد، وذلك لأنَّ افتراض الوجود للفرد يساوق افتراض تعيُّنه وتشخصه لأنَّ الشيء ما لم يتشخص لا

استفادة الطبيعة بقيد الوحدة منها
أنما هو من باب تعدد الدال والمدلول،
فالدال على الطبيعة هو النكرة، والدال
على قيد الوحدة هو تنوين التنكير،
فليس للنكرة وضعان وضع بإزاء
النكرة المنوثة بتنوين التنكير ووضع
بإزاء النكرة.

القسم الثاني: وهو النكرة المنوثة
بتنوين التمكين، والمقصود من تنوين
التمكين هو ما يعرض الأسماء المعربة
لغرض تشخيصها عن الأسماء المبنية،
وليس لهذا النوع من التنوين أي معنى
يمكن أن يُضاف إلى المعنى الموضوع له
اسم الجنس «النكرة».

ويمكن التمثيل له بقوله ﷻ: «من
تزوج امرأة لما لها وكله الله إليه»، فإن
التنوين العارض لاسم الجنس
«امرأة» هو من تنوين التمكين بدليل
أن العرف لا يفهم من اسم الجنس
الواقع في هذه الجملة إلا معنى الطبيعة،
وهذا يعني أن التنوين لم يضيف معنى
زائداً، ولو كان هذا التنوين هو تنوين
التنكير لكان مفيداً بالإضافة إلى معنى

المنوثة بتنوين التنكير بل هي
موضوعة للطبيعة بما هي هي.
وبتعبير آخر: إن النكرة المنوثة
بتنوين التنكير موضوعة للطبيعة
المقيدة بالوحدة، فيكون مفادها
الواحد من الطبيعة الملقاة عنه
الخصوصية الفردية، ولهذا يمكن
تطبيقه على أي فرد من أفراد الطبيعة.
ومثاله: «أكرم رجلاً»، فإن
المطلوب هو إكرام رجل واحد من
أفراد طبيعة الرجل، فيكون تنوين
التنكير معبراً عن معنى زائد على
المعنى المفاد بالنكرة لو لم تكن منوثة
بتنوين التنكير.

إلا أن جمعاً من الأعلام أوردوا على
صاحب الكفاية ﷻ بأن النكرة المنوثة
بتنوين التنكير موضوعة للطبيعة دون
قيد الوحدة كما هو الحال في النكرة
غير المنوثة بتنوين التنكير أو غير
المنوثة أصلاً، غايته أن استفادة
الوحدة في حالات تنوين النكرة
بتنوين التنكير يكون مستفاداً من دال
آخر هو تنوين التنكير فيكون

وجود فرد للطبيعة خارجاً لا تكون الطبيعة حينئذٍ منفية، إذ الطبيعة توجد بأول وجودات أفرادها، ومن هنا كان وقوع الطبيعة في سياق النفي أو النهي مفيداً للعموم، فحينما يقال: «لا رجل في الدار» فإن ذلك معناه انتفاء جميع أفراد طبيعة الرجل ولو كان ثمة رجل واحد في الدار لكانت القضية كاذبة، إذ أنه يكفي في تحقق الطبيعة وجود أحد أفرادها، وهكذا عندما يقال: «لا تنهر يتيماً» فإن تحقق الإمتثال لا يكون إلا بعدم انتهار جميع أفراد طبيعة اليتيم. وعلق السيد الصدر رحمته على ذلك - وكذلك هو المستظهر من كلمات بعض الأعلام - بأن استفادة العموم الإستغراقي من النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي ليس مرتبطاً بالنكرة وإنما هو مرتبط بالسياق، ومن هنا لو وقع اسم الجنس المعرف في سياق النفي أو النهي لكان مفيداً للعموم الإستغراقي بنفس القرينة العقلية المذكورة، فلا فرق بين أن يقال: «لا تنهر يتيماً» و «لا تنهر اليتيم».

الطبيعة قيد الوحدة.

وبذلك يتضح أن الضابطة في تمييز تنوين التنكير عن تنوين التمكن هو سياق الجملة المستعمل فيها اسم الجنس، فإن كان التنوين مفيداً لقيد الوحدة فهو من تنوين التنكير وإلا فهو من تنوين التمكن.

* * *

٥٨٨ - النكرة في سياق

النفي أو النهي

البحث في المقام عمّا هو مفاد النكرة المنفية بلا النافية للجنس مثل «لا رجل في الدار» وعمّا هو مفاد النكرة المنفية بلا النافية مثل «لا تنهر يتيماً». والظاهر أنه لم يقع خلاف بين الأعلام في استفادة العموم من هذين السياقين إنما البحث عمّا هو منشأ استفادة العموم منها فقد قيل إن ذلك ناشيء عن القرينة العقلية، وهي أن الطبيعة المستفادة عن النكرة لما وقعت منفية بلا النافية أو الناهية فإن ذلك يقتضي انتفاء جميع أفرادها وإلا فع

تمام أفراد الطبيعة وإن المنهي عنه هو تمام أفراد الطبيعة، وأما لو ثبت أن المنهي أو المنهي عنه هو الطبيعة المقيّدة فهذا معناه أن المنهي هو تمام أفراد الطبيعة المقيّدة دون الطبيعة المطلقة وهكذا الكلام في المنهي عنه.

فوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي مفاده عموم ما يراد من مدخولها والذي يحدّد ماهو المراد من مدخولها أنّها هو القرينة الخارجية، فإن كانت هي مقدّمات الحكمة كانت النكرة المنفيّة مفيدة لإنتفاء تمام أفراد الطبيعة أو مفيدة للنهي عن تمام أفراد الطبيعة، وإن كانت القرينة معبرة عن إرادة الطبيعة المقيّدة فإن المنهي والمنهي عنه وإن كان هو العموم إلا أنه عموم الطبيعة المقيّدة، فحينما يقال: «لا رجل عالماً في الدار» أو «لا تهن فقيراً عادلاً» فإن معنى القضية الأولى هو إنتفاء طبيعة الرجل العالم، لا أن المنهي هو طبيعة الرجل، وهكذا الكلام في القضية الثانية.

ثم إن هنا أمراً لا بدّ من التنبيه عليه ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته وهو أن استفادة العموم الإستغراقي من وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي منوط بتأميّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الطبيعة المنفيّة أو المنهي عنها، وذلك لأنّ القرينة لعقلية المذكورة لا يستفاد منها أكثر من أن الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها، وأما أن مدخول النفي أو النهي هل هو الطبيعة المطلقة أو المقيّدة فهذا ما لا تتصدّى القرينة العقلية لإثباته، فلا بدّ لإثبات الإطلاق من تماميّة مقدّمات الحكمة وإن الطبيعة المنفيّة هي الطبيعة المطلقة.

وبتعبير آخر: إن النفي أو النهي إنّما يقتضيان النفي أو النهي عمّا يراد من مدخولها، أمّا ماهو المراد من مدخول النفي أو النهي وهل هو الطبيعة المطلقة أو المقيّدة فهذا ما يقتضي ملاحظة ماهو حدود المراد من الطبيعة فإن ثبت أن مدخول النفي أو النهي هو الطبيعة المطلقة فهذا معناه أن المنهي هو

٥٨٩ - النهي

المشهور ان النهي بمادته وصيغته يدل على الطلب كما هو الحال في مادة الأمر وصيغته، غايته ان متعلق الأمر هو الفعل وأما متعلق النهي فهو ترك الفعل فالأمر هو طلب الفعل والنهي معناه طلب ترك الفعل.

ومن هنا يكون الفرق بين الأمر والنهي أنما هو من جهة المتعلق وإلا فكلاهما موضوعان لمعنى واحد وهو الطلب والمائز بينهما هو ان الأمر معناه طلب ايجاد الفعل ومعنى النهي هو طلب اعدام الفعل، فحينما يقال: «لا تكذب» فإن معناه طلب اعدام طبيعة الكذب.

وقد أورد على هذا المبنى بايراد معروف، حاصله: ان من المستحيل أن يكون متعلق النهي هو طلب الترك، وذلك لأن التكليف منوط بالإختيار والقدرة على الإمثال، ومن الواضح ان ترك الفعل والذي يعني اعدامه خارج عن قدرة المكلف، إذ ان

انعدام الفعل ثابت من الأزل فلا يكون اعدامه داخلاً تحت القدرة، إذ لا قدرة على التأثير في المعدوم من جهة تحصيل اعدامه - اذا صح التعبير - نعم لو كان ثمة شيء موجوداً فعلاً لكان طلب اعدامه ممكناً وأما اعدام ما هو معدوم فهو مستحيل، وبذلك يتضح فساد المبنى، فدعوى ان معنى النهي هو طلب ترك الفعل يساوق طلب اعدام المعدوم.

فعندما يكون النهي هو ترك الكذب فإن هذا معناه طلب ما هو ثابت من الأزل، إذ ان ترك الكذب ثابت من أول الأمر، فحتى لو كذب المكلف كذبة فإن النهي لا يكون متعلقاً بترك هذه الكذبة، إذ أنها وجدت فلا يتعلق النهي باعدامها وإنما يتعلق باعدام ما لم يوجد من أفراد الكذب، وهذا هو طلب اعدام المعدوم.

وقد اجيب عن هذا الإشكال بأن طلب ترك الفعل والذي هو ثابت من الأزل لا يلزم منه طلب اعدام

محذور آخر وهو ان اتفاق ترك المنهي عنه دون إعمال النفس وحسبها عنه لا يكون امتثالاً للنهي بعد أن كان المنهي عنه هو كف النفس وحسبها والمفروض عدم تحقق ذلك منه .

المبنى الثالث : وهو المنسوب لمشهور المحققين من الأصوليين، وحاصله : ان النهي موضوع للدلالة على الزجر والتباعد عن متعلق النهي باعتبار اشتماله على مفسدة توجب الإلزام بذلك ، وهذا بخلاف الأمر فإنه موضوع للدلالة على البعث والتحرك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة توجب الإلزام بإيجاده، وعلى هذا يكون الموضوع له النهي مبيناً لما هو موضوع له الأمر .

المبنى الرابع : وهو الذي ذهب إليه السيد الخوئي رحمته ، وحاصله : ان النهي عبارة عن اعتبار المكلف محروماً من الفعل ، وذلك لاشتماله على مفسدة أوجبت حرمان المكلف منه ، وهذا هو حقيقة النهي وأما صيغة النهي أو ما يساوقها فوظيفتها هو

المعدوم ، إذ ان الطلب متعلق بالإستمرار في سد باب الوجود على الطبيعة المنهي عنها ، وهذا المقدار مقدور للمكلف ، إذ انه قادر على ايجاد الطبيعة فيكون قادراً على عدم ايجادها ، إذ لا يتعقل ثبوت القدرة على أحد طرفي النقيض دون الآخر ، فالقدرة على الشيء هو ان له أن يفعله وله أن لا يفعله ، أما لو لم يكن قادراً على الترك فهو غير قادر على الفعل بل هو مقسور عليه وهو خلف الفرض .

المبنى الثاني : هو ان المراد من النهي عبارة عن طلب الكف عن الفعل خارجاً ، فيكون النهي كالأمر موضوعاً للطلب إلا ان متعلق النهي عبارة عن الكف والذي يستبطن مؤنة زائدة وهي أعمال النفس ، فعني « لا تكذب » هو طلب حبس النفس ومنعها عن الكذب ، وهو أمر اختياري كما هو واضح .

وهذا المبنى إنما نشأ عن التسليم بتامية الإشكال على المبنى الأول إلا أنه يوجب الوقوع - كما قيل - في

الأصل بسبب اكتناف الكلام بقريظة تدلّ على أنّ النهي الوارد أنّما هو إرشادي. ويتّضح المراد من النهي الإرشادي بمراجعة ما ذكرناه في الأمر الإرشادي.

٥٩١ - النهي التحريمي

هو النهي المولوي الذي يكون مفاده الحرمة والمنع الإلزامي عن ارتكاب متعلّق النهي، وذلك في مقابل النهي المولوي الكراهتي والذي يكون مفاده الحكم بكراهة متعلّق النهي، وفي مقابل النهي الإرشادي والذي يرشد لمناعية متعلّقه مثلاً، كما أنّه في مقابل النهي التنزيهي على ما سيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ النهي التحريمي قد يكون نفسياً وقد يكون غيرياً، والنفسية والغيرية قد تكون من جهة متعلّق النهي وكيفية تعلّقه بالعهد وقد يكون من جهة الملاك، فهنا أقسام للنهي التحريمي:

أبراز ذلك الحرمان الإعتباري، فهي موضوعة للدلالة على إبراز الحرمان الإعتباري عن الفعل.

ومن هنا يكون معنى النهي قريباً بل مساوقاً لمعنى الحرمة، غايته أنّ الحرمة قد تكون تكوينية كحرمان قوي لضعيف عن مساورة فعل فيكون حرمانه بمعنى منعه من ممارسة ذلك الفعل أو ان يكون الحرمان من الفعل ناشئاً عن قاهر خارجي لا يتصل بانسان آخر فهو محروم منه بمعنى أنّه ممنوع تكويناً عن مزاولته، وقد تكون الحرمة اعتبارية كما في النهي المولوي، إذ أنّه عبارة عن اعتبار المكلف محروماً عن مزاولته ذلك الفعل وان لم يكن محروماً منه تكويناً.

٥٩٠ - النهي الإرشادي

المعروف أنّ الأصل في النواهي أن تكون مولوية وهي المعبرة عن طلب الترك أو الكفّ أو الزجر والتباعد عن متعلّق النهي إلا أنّه قد نخرج عن هذا

القسم الأول : أن يكون نفسياً من جهة أن متعلق النهي مطلوب بذاته على المكلف لا أن المطلوب هو ما يترتب على متعلق النهي ويكون تحصيل متعلق النهي وسيلة لتحقيق آثاره المطلوبة ذاتاً . كما يكون نفسياً من جهة الملاك بمعنى أن ملاك النهي عن المتعلق ناشئ عن مفسدة في ذات المتعلق لأنه ناشئ عن مفسدة في آثار المتعلق .

ومثاله : قوله تعالى : ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الْجَنَّةِ فِي بَدَأْتُمْ سَخِرَ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ لَّكُم مِّنَ الْجَنَّةِ مَنَازِلٌ لَّا يُصْعَقُونَ فِيهَا بِحَبْحَبٍ وَلَا طَلْمٍ وَلَا هُمْ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَجْجًا مِّنَ الشَّجَرِ يَذْرَؤُهُمْ أَتَدْرِكُونَ ﴾ فإن متعلق النهي وهو ترك الشرك مطلوب ذاتاً ، كما أن ملاك النهي عن الشرك هو المفسدة العظيمة الناشئة عن نفس الشرك بالله العظيم .

القسم الثاني : أن يكون نفسياً من الجهة الاولى إلا أنه غيري من الجهة الثانية . ومثاله « لا تكذب » ، فإن متعلق النهي وهو ترك الكذب مطلوب بذاته إلا أن الملاك ناشئ عن آثار الكذب لا على نفس الكذب كما هو واضح .

القسم الثالث : أن يكون غيرياً من الجهتين ، ومثاله : النهي عن الضد الواجب إذا كان مزاحماً لواجب أهم ، بناء على اقتضاء وجوب الشيء للنهي عن ضده الخاص ، وحينئذ يكون ترك الضد المهم ليس مطلوباً بذاته وما هو مطلوب بذاته إنما هو امتثال الواجب الأهم ، نعم يترشح عن مطلوبيته امتثال الواجب الأهم نهي عن الواجب المهم المضاد للأهم ، وبهذا يكون النهي غيرياً ، هذا من الجهة الاولى .

وأما الجهة الثانية فلأن الواجب المهم المنهي عنه بسبب المزاحمة ليس ذا مفسدة في نفسه ، إذ إن المفسدة الذاتية كامنة في فوات الواجب الأهم إلا أنه وباعتبار أن منشأ فوات الواجب الأهم هو الإتيان بالواجب المهم المضاد صار الواجب المهم ذا مفسدة باعتباره سبباً في ترتب مافيه مفسدة ذاتاً .

اطار طبيعة مأمور بها، كالنهي عن
التخلي في مواطن اللعن .

٥٩٣ - النهي في العبادات

ويقع البحث في المقام عن ان تعلق
النهي بالعبادة هل يلزم منه الحكم
بفسادها أو أنه لا ملازمة بين النهي
عن العبادة والحكم بفسادها، مثلاً
نهي الشارع عن الصوم في يومي الفطر
والأضحى هل يلزم منه الحكم بفساد
الصوم لو أوقعه المكلف في أحد هذين
اليومين أو لا يلزم منه ذلك وحينئذ
يترتب على صومه الإجزاء لو كان
قضاء عمّات أو وفاة بنذر أو ما الى
ذلك .

ولكي يتحرّر محل النزاع في المسألة
لابد من بيان أمور :

الأمر الأول : ان البحث في هذه
المسألة بحث كبروي يتصدى فيه
الأصولي للبحث عن ثبوت الملازمة
بين النهي عن العبادة والحكم بفسادها
أو عدم ثبوت الملازمة ، وبهذا تمتاز

٥٩٢ - النهي التنزيهي

وهو النهي الذي يكون تعبيراً عن
وجود منقصة وحزازة في متعلقه ،
فيكون متعلق النهي بذلك مكروهاً ،
والتعبير عنه بالتنزيهي اشارة الى
دلالته على تعلق إرادة الشارع بتنزّه
وترفع المكلف عن ارتكاب متعلقه .

ثم ان النهي التنزيهي تارة يتعلق
بتطبيق طبيعة المأمور به على حصّة
خاصة والتي هي فرد حقيقة للطبيعة
المأمور بها، وحينئذ يكون النهي
معبراً عن مرجوحية امثال الأمر
بالطبيعة بواسطة تلك الحصّة، إلا ان
هذه المرجوحية انما هي بالإضافة الى
سائر حصص الطبيعة المأمور بها .

ومثاله : النهي عن صلاة الفريضة
في الحّمّ ، فإن هذا النهي انما هو عن
تطبيق طبيعة الصلاة المأمور بها في
ضمن هذه الحصّة .

وقد يكون النهي التنزيهي متعلقاً
بذات فعل ليس مأموراً به من أوّل
الأمر لا بنفسه ولا بواسطة وقوعه في

النتيجة هي فساد تلك العبادة المنهي عنها.

وبهذا تكون مسألة النهي في العبادات كمسألة الضدّ ومسألة مقدّمة الواجب إذ أنّها جميعاً تشترك في أنّها من قسم غير المستقلّات العقلية والتي هي من مدركات العقل النظري.

الأمر الثالث: اتضح ممّا تقدّم أنّ النهي قد يكون مولوياً وقد يكون إرشادياً والذي هو محلّ البحث هو النهي المولوي، وأمّا النهي الإرشادي - كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو النهي عن الصلاة بغير طهور - فإنّه لا ريب في اقتضائه للفساد، وذلك لأنّه يرشد إلى أنّ الحصة المشتملة على المنهي عنه ليست من الأمور به، وبهذا لا يكون الأمر بالعبادة باطلاً شاملاً لهذه الحصة، وعليه لا يمكن تصحيحها، لأنّ مناط الصحة في العبادة أنّها وانطباق المأتي به مع الأمور به والمفروض أنّ الحصة المشتملة على المنهي عنه ليست منطبقةً للامور به. وبهذا يتمخض

هذه المسألة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي والتي يكون البحث فيها صغرياً، إذ يبحث الأصولي فيها عن ان اجتماع الأمر والنهي في مورد هل يقتضي سراية النهي إلى مورد الأمر، بمعنى أنّ النهي الوارد على متعلّقه هل يسري لمتعلّق الأمر فيكون متعلّق الأمر منهيّاً عنه أو أنّ الاجتماع لا يقتضي السراية وبهذا لا يكون متعلّق الأمر منهيّاً عنه، وبناءً على الأوّل وهو القول بالسراية تكون مسألة الاجتماع من مصاديق النهي في العبادة، وعندئذ يكون الحكم بفسادها منوطاً بنتيجة هذا البحث والذي نحن بصدد بيانه.

الأمر الثاني: أنّ مسألة النهي في العبادات من المباحث الأصولية العقلية، وذلك لأنّ القاضي بثبوت الملازمة وعدمها أنّها هو العقل، نعم هذه المسألة من غير المستقلّات العقلية، بمعنى أنّ تحصيل النتيجة الفقهية منها منوط بمقدّمة شرعية وهي في المقام تعلق النهي بعبادة وعندئذ لو كانت الملازمة ثابتة فإنّ

البحث في المسألة عن النواهي المولوية .

ثمَّ أنه يقع البحث عن أنَّ محلَّ النزاع هل يختصُّ بالنهي النفسي التحريمي، كالنهي عن الصوم يوم العيد أو يشمل النهي الغيري والنهي الناشئ عن مزاحمة العبادة لواجب أهمَّ منه ملاكاً مثلاً، فإنَّ الأمر بالواجب الأهمَّ يقتضي النهي عن العبادة التي هي أقلُّ أهمية والتي هي أمور بها لولا مزاحمتها بالواجب الأهمَّ، وهذا مبني على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، وحينئذٍ يكون دخول النهي في محلَّ البحث مبني على عدم القول بالترتب وأنَّ النهي الغيري يكشف عن مبعوضيَّة متعلِّقه بحيث لا يمكن التقرب به للمولى جلَّ وعلا .

أمَّا بناء على القول بالترتب أو القول بأنَّ النهي الغيري لا يكشف عن مبعوضيَّة متعلِّقه فحينئذٍ لا إشكال في صحَّة العبادة المنهي عنها بالنهي الغيري .

مثلاً: لو تزاحم فعل الصلاة مع

انقاذ الغريق وقلنا بأهميَّة الإنقاذ فحينئذٍ إن كنا نقول بالترتب فلا مانع من صحَّة الصلاة وإن كان المكلف قد عصى بتركه للإنقاذ، وهكذا لو كنا نقول بأنَّ النهي الغيري عن الصلاة لا يكشف عن مبعوضيَّتها وإن سقط الأمر بها بسبب التزاحم لا يمنع من صحَّتها بعد توفرها على ملاك الأمر . نعم لو كنا نبني على عدم الترتب وأنَّ النهي الغيري يكشف عن المبعوضيَّة فإنَّ النهي الغيري حينئذٍ يكون داخلاً في محلَّ البحث .

الأمر الرابع: إنَّ المراد من العبادة التي نبحت عن الملازمة بين النهي عنها وبين فسادها هي العبادة الشأنيَّة، والمقصود منها الفعل الذي لو وقع متعلِّقاً للأمر لكان عبادياً .

وبتعبير آخر: إنَّ من الأفعال ما يتوسَّل بها العرف عادة للتعبير عن العبوديَّة والتقرب والتذلل للمولى أو لذي الشأن الرفيع، بمعنى أنَّ صدورها خارجاً عادة ما يكون لهذا الغرض، وذلك مثل السجود والركوع والدعاء

وقت الفريضة أو زيارة الامام الحسين يوم عرفة كلها أفعال لها شأنية الإتصاف بالعبادية بحسب طبعها إلا أنها لم تقع متعلقاً للأمر، فلو تعلق بهذه الأفعال نهي، فهل ان هذا النهي يستلزم الفساد فيترتب على ذلك عدم الإجزاء لو كان الصوم قضاء عمّات أو وفاء بنذر وهكذا الكلام في الصلاة وزيارة الامام الحسين ﷺ.

ثم ان المراد من الفساد في عنوان المسألة هو عدم ترتب الأثر المطلوب من الفعل المأتي، فلا يكون المأتي به عندما يكون منهيّاً عنه مسقطاً للقضاء أو الإعادة مثلاً، وقد أوضحنا المراد من الفساد بشيء من التفصيل تحت عنوان «الصحة والفساد».

وبما ذكرناه يتبلور المراد من المسألة وما هو محل النزاع فيها وبقي الكلام عن بيان انحاء تعلق النهي بالعبادة، فقد ذكر المحقق النائيني ﷺ ان النهي قد يتعلق بالعبادة لذاتها، بمعنى ان ذات العبادة هو المقتضي للنهي عنها كالصوم في يومي العيدين، وقد يتعلق

فإن طبع هذه الأفعال هو الإتصاف بالعبادية إلا ان اتصافها بالعبادة لا يكون فعلياً ما لم تقع متعلقاً للأمر، فالبحث في المقام انما هو عن هذا النحو من الأفعال لو اتفق تعلق النهي بها وأنه هل يلزم من النهي عنها فسادها أو لا؟.

وأما العبادة الفعلية والتي ثبت تعلق الأمر بها فهي خارجة عن محل النزاع، إذ لا ريب في استحالة تعلق النهي بالعبادة المأمور بها، إذ ان معنى فعلية الأمر بها انها محبوبة وموجبة للقرب من المولى جلّ وعلا، وحينئذ يستحيل اتصافها بالمبغوضية - المستكشفة عن النهي - لاستحالة اجتماع حكيمين متضادين على موضوع أو متعلق واحد، فافتراض الأمر بها يمنع عن افتراض النهي عنها.

وبهذا يتضح ان محل النزاع انما هو الفعل الذي شأنه الاتصاف بالعبادية وأنه لو تعلق به نهي فهل يكون هذا النهي موجباً لفساد ذلك الفعل أو لا؟ مثلاً: صوم يوم العيد أو الصلاة في

ويمكن أن يتضح الحال فيما يرتبط
بهذه المسألة من ملاحظة متعلق
النهي، ولذلك تصوران:

التصور الأول: أن يكون متعلق
النهي هو المعنى المصدرى للمعاملة،
أي يكون متعلق النهي هو إنشاء
المعاملة فمعنى حرمة البيع هو حرمة
إنشائه وإيقاعه. وهذا هو معنى أن
الحرمة قد يكون متعلقها هو السبب.

فالباع مثلاً ينحل إلى سبب
ومسبب، فالسبب هو إنشاؤه بواسطة
الإيجاب والقبول والمسبب هو الأثر
المرتب على إنشائه وهو التمليك
والتملك.

فلو كان متعلق النهي هو المعنى
المصدرى أي هو السبب والإنشاء
للمعاملة فإن النهي عندئذ لا يقتضي
الفساد، إذ لا ملازمة بين مبغوضية
إيقاع العقد وبين عدم تصحيح الأثر
المرتب عليه، فقد يكون إيقاع العقد
مبغوضاً للمولى ولكن لو اتفق إيقاعه
خارجاً فإنه يرى أن من المصلحة
الحكم بصحته وترتب أثره.

النهي بالعبادة ولكن بسبب مبغوضية
جزء أو شرط أو وصف ملازم أو
مفارق، فيكون الجزء أو الشرط أو
الوصف واسطة ثبوتية، أي علة
لثبوت الحرمة للعبادة، وقد لا يتعلق
النهي بالعبادة ابتداءً وإنما يتعلق بالجزء
أو الشرط أو الوصف، وحينئذ يكون
تعلق النهي بالعبادة عرضي.

وتفصيل ذلك لا يتصل بالفرض إلا
أنه نقول: إن المعروف بين الأعلام هو
أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد،
والخلاف بينهم إنما وقع في حالات
تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها،
وأما تعلق النهي بوصفها الملازم
فالظاهر اشتهاً القول باستلزامه
الفساد أيضاً.

٥٩٤ - النهي في المعاملات

ويقع البحث في المقام عن أن تعلق
النهي بالمعاملة هل يقتضي الحكم
بفسادها أو إن النهي عنها لا يقتضي
ذلك؟

تطلقان يراد منها عادة النفسية والغيرية من الجهة الاولى، فتعلق النهي عندما يكون مطلوباً بذاته يكون نهياً نفسياً حتى وان كان ملاكاً غيرياً، وأما إذا لم يكن متعلق النهي مطلوباً بذاته فالنهي حينئذ يكون غيرياً.

كالنهي عن الضد الواجب اذا كان مزاحماً بواجب أهم أو النهي عن مقدمة الحرام بناء على ان الحرمة لذي المقدمة يترشح عنها حرمة للمقدمة. ثم ان النهي النفسي والغيري لا يختص بالنهي التحريمي بل يشمل النهي الكراهي بنفس الضابطة.

التصوّر الثاني: أن يكون متعلق النهي هو المعنى الاسم المصدرى للمعاملة، أي يكون متعلق النهي هو الصادر أو قل هو مضمون المعاملة.

وهذا ما يعبر عنه بالمسبب أي الأثر المترتب عن إيقاع المعاملة، فالمبغوض هو نفس الأثر، ولذلك كان هو متعلق النهي، فحينما يكون متعلق النهي هو البيع بالمعنى الاسم المصدرى فهذا معناه أن النهي عنه هو التملك والتملك.

وهنا وقع البحث بين الأصوليين وإنه لو كان متعلق النهي هو المسبب فهل يقتضي ذلك فساد المعاملة أو لا؟

٥٩٥ - النهي النفسي والغيري

اتضح مما ذكرناه في النهي التحريمي ان النهي قد يكون نفسياً وقد يكون غيرياً، وان النفسية والغيرية تارة تكون من جهة متعلق النهي وكيفية تعلقه بالعهدة واخرى يكون من جهة الملاك إلا ان النفسية والغيرية عندما

هوامش حرف النون

(١) سورة يس: ٢٠.



مركز بحوث ودراسات إسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الْهَاءِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الهاء

٥٩٦ - الهية البسيطة

٥٩٧ - الهية المركبة

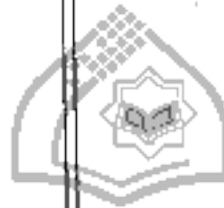
٥٩٨ - هيئات الجمل

٥٩٩ - الهيئة الاتصالية

٦٠٠ - الهيئة التركيبية

٦٠١ - الهولي والصورة

٦٠٢ - مسلك الهوية



مركز بحوث وتطوير علوم اللغة العربية

﴿ حرف الهاء ﴾

العنقاء وعن وجود الجنّ أو الملائكة
بأن يقال هل العنقاء موجودة .

٥٩٧ - الهليّة المركبة

وهي التي يُسأل بها عن أحوال
الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده
كالسؤال عن انّ الجنّ هل يأكلون
ويشربون ، فهو سؤال عن أحوالهم
بعد الفراغ عن أصل وجودهم .

« فهل » المركبة هي التي تكون
بمفاد كان الناقصة ويُعبّر عنها الحكماء
بالهليّة المركبة ويكون جوابها القضايا
المركبة ، فحينما يقال هل الجنّ يأكلون
فإنّ الجواب هو « الجنّ يأكلون » ،
وهذه القضية تنحلّ روحاً الى
قضيتين ، الاولى هي انّ الجنّ

٥٩٦ - الهلية البسيطة

المعروف عند العلماء انّ « هل »
موضوعه لطلب التصديق بعد الفراغ
عن تصوّر الموضوع والحكم المستول
عن النسبة بينهما « فهل » موضوعه
للدلالة على طلب التعرف على وقوع
النسبة أو عدم وقوعها ، وهو معنى
طلب التصديق .

ثمّ انّ حرف هل إذا كان السؤال به
عن ثبوت الوجود لشيء أو عدم
ثبوته فهي هل البسيطة ، فهل البسيطة
هو ما يكون جوابها ثبوت الوجود
لشيء ، وهي التي يُعبّر عنها الحكماء
بالهليّة البسيطة ، ومفادها هو مفاد كان
التامة والحمل البسيط .

ومثالها : السؤال بها عن وجود

الحاصلة عن ربط كلمة بكلمة ، سواء كان هذا الربط متقوماً باسمين ، أو فعل واسم ، أو بحرف واسم ، أو بحرف وفعل ، والأفعال الغير المنضمة خارجاً باسم أو بحرف فهي مركبة أيضاً باعتبار تقدير الاسم فيها مثل : « صل » ، فإنها هيئة تركيبية لأنها واقعاً منضمة مع اسم ، فـ « صل » فعل أمر فاعله مقدر وهو (أنت) فكان الجملة هكذا « صل أنت » .

وتلاحظون أن الهيئة التركيبية ليست هي نفس الكلمات المتهمة بالهيئة وإنما هي الارتباط الواقع بين الكلمات ، فلذلك فهي تفيد معنى إضافي غير المعاني التي تفيدها الكلمات . فمثلا جملة « زيد نائم » مفيدة لثلاثة معانٍ ، المعنى الأول والثاني مستفادان من كلمتي زيد ونائم ، والمعنى الثالث مستفاد من الربط الواقع بين زيد ونائم ، وهو انتساب النوم إلى زيد ، فالنسبة بين الكلمتين هي مدلول الهيئة التركيبية .

إذا اتضح هذا فنقول : إن الهيئة

موجودون ، والقضية الثانية هي أنهم يأكلون .

٥٩٨ - هيئات الجمل

المراد من هيئات الجمل هي الكيفيات التي تتميز بها أنواع الجمل ، كالجمل الإنشائية والجمل الخبرية والجمل التامة والجمل الناقصة وغيرها ، وكل نوع من أنواع هذه الجمل وضع بوضع خاص ، ووضعها من سنخ وضع المعاني الحرفية . لاحظ ما ذكرناه تحت عنوان الجمل التامة والناقصة والجمل الإنشائية والخبرية .

٥٩٩ - الهيئة الاتصالية

قد أوضحنا المراد منها تحت عنوان (القاطع والمانع) .

٦٠٠ - الهيئة التركيبية

والمراد منها الكيفية الخاصة

المستفادة من هذا التركيب ناقصة، إذ أنها لا تفيد إلا فائدة ناقصة، ولذلك يظل السامع ينتظر الحكم على غلام زيد.

٦٠١ - الهيولي والصورة

الهيولي والصورة هما ما يتركب منها الجسم بنظر المشائين من الفلاسفة، والمقصود من الهيولي هي المادة التي تحمل في مقام ذاتها الإستعداد والقابلية للتركب مع الصورة أو قل هي المتحيثة بحيثية القوة والقبول للفعلية، فالقوة والقابلية والإستعداد هو ذات المادة المعبر عنها بالهيولي، ولازمها فقدان أي إن لازمها عدم الفعلية والتي هي الصورة.

وبتعبير آخر: إن الهيولي هو ما يقبل المصير الى الفعلية والصورة، فالنطفة مثلاً هيولي للطفل باعتبار تحيئها بالقابلية للمصير الى الطفل، وهكذا النواة بالنسبة للشجرة، فالنواة

التركيبية تنقسم إلى قسمين:

الأولى: الهيئة التركيبية التامة والمعبر عنها بالجملة التامة: وهي ما تكون فيها الهيئة التركيبية دالة على نسبة تامة ومفيدة لفائدة تامة، مثل الجمل الخبرية التامة والجمل الإنشائية التامة.

ومثال الجملة الخبرية التامة قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ فإن النسبة المستفادة من التركيب الواقع بين محمد ﷺ ورسول الله تامة ومفيدة لفائدة تامة.

ومثال الجملة الإنشائية قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ بالتقريب السابق.

الثانية: الهيئة التركيبية الناقصة والمعبر عنها بالجملة الناقصة، وهي: ما تكون فيها الهيئة التركيبية دالة على نسبة ناقصة ومفيدة لفائدة ناقصة، وذلك مثل التركيب الحاصل بين المضاف والمضاف إليه والجار والمجرور والموصوف وصفته، ومثال المضاف والمضاف إليه «غلام زيد» فإن النسبة

بها الصورة، والفعليّة هي الصورة المحصّلة للمادة أي الموجبة لتشخصها ورفع ابهامها، إذ إنّ المادة لما كانت محض قوّة واستعداد بالنسبة للصورة اللاحقة لها فنّ الطبيعي أن تكون مهمة فتكون الصورة اللاحقة بها هي الموجبة لتشخصها وتحديدّها.

ثمّ أنّهم ذكروا أنّ الهيولي والصورة باعتبارهما من الأجزاء الخارجيّة للجوهر الجسماني فيكون كلّ واحد من الجزئين ملحوظ بنحو البشروط لا، وذلك في مقابل الأجزاء التحليليّة والتي هي الجنس والفصل فإنّ كلّ واحد من الجزئين ملحوظ بنحو اللابشروط.

والمقصود من أنّ الهيولي ملحوظة بنحو البشروط لا هو أنّها تأتي الحمل على الصورة كما أنّ الصورة تأتي الحمل على المادة «الهيولي» وهذا هو معنى لحظها بنحو البشروط لا.

وبتعبير آخر: إنّ الجزء إذ لوحظ بنحو البشروط لا فهو هيولي وصورة، وذلك لأنّ الجزء الذي يأتي الحمل

فارقة للصورة الشجرية إلا أنّها مستعدّة للمصير إليها فشأنها عدم الإبقاء من جهة التركّب مع الصورة.

ثمّ إنّ الهيولي قد تكون محض قوّة واستعداد ولا فعليّة لها أصلاً، بمعنى أنّها لا تكون متلبّسة بصورة من الصور وهذه هي المعبر عنها بالمادة الأولى، وقد تكون متلبّسة بصورة ويكون المركّب منها ومن الصورة مادة لصورة أخرى لاحقة ويعبر عنها بالمادة الثانية كالنطفة فإنّها لها حظاً من الفعليّة إلا أنّها تكون مادة لصورة لاحقة هي العلقة، وكذلك العلقة فإنّها تكون مادة للمضغة وهكذا، والتعبير عنها بالهيولي أو المادة باعتبار استعدادها وقابليتها لأنّ تلحق بها صورة أخرى.

وأما المقصود من الصورة فهي الجزء الذي تتحقّق معه فعليّة الشيء المركّب أي الجوهر الجسماني، فالجوهر الجسماني هو المركّب من المادة والصورة أو قلّ القوّة والفعليّة، فالقوّة هي المادة المستعدّة لأنّ تلحق

كما أفاد السيد الخوئي رحمته هو أن حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً، فاللفظ هو المعنى تنزيلاً في وعاء الاعتبار.

وبتعبير آخر: إن منشأ العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى هو أن الواضع افترض وجود اللفظ وجوداً للمعنى فكأنه لا يوجد في عالم الاعتبار إلا وجود واحد هو وجود المعنى، إذ إن اللفظ هو المعنى تنزيلاً، ولهذا يكون لحاظ المستعمل للفظ لحاظاً آلياً وأمّا ما يلحظه ابتداءً واستقلالاً حين استعمال اللفظ فهو المعنى وهذا هو مقتضى التنزيل، إذ هو يقتضي اندكاك المنزل في المنزل عليه واعتباره وجوداً للمنزل عليه، فلا شيء في عالم الاعتبار سوى المنزل عليه والذي هو المعنى.

ولهذا يكون إيجاد اللفظ إيجاداً للمعنى لأنه هو هو، وهذا هو معنى أن لحاظ اللفظ دائماً يكون لحاظاً آلياً ومقدمة لإيجاد المعنى وإن نظر المستعمل أنما هو المعنى أولاً وبالذات.

على الجزء الآخر أنما هو المادة والصورة فلا يقال النطفة علقه، وذلك في مقابل الجزء التحليلي وهو الجنس والفصل فإنه لا يأتي الحمل على الجزء التحليلي الآخر، كما أنه يقبل الحمل على المركب منه ومن الجزء التحليلي الآخر، فالحيوانية والناطقية يمكن حمل كل منهما على الآخر، فيقال: الحيوان ناطق والناطق حيوان كما أنه يمكن حمل كل منهما على المركب منها فيقال: الإنسان حيوان والإنسان ناطق، وهذا هو معنى أن الجزء التحليلي ملحوظ بنحو اللا بشرط.

٦٠٢ - مسلك الهووية

وهو واحد من النظريات المتصدية لتفسير حقيقة الوضع وما هو سر العلاقة اللغوية الواقعة بين اللفظ والمعنى، وهو من النظريات القائمة على أساس أن العلقه الوضعية نشأت عن الاعتبار.

وحاصل المراد من مسلك الهووية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ الْوَاوِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



عناوين حرف الواو

- ٦٠٣ - الواجب الأصلي والتبني
٦٠٤ - الواجب التخيري
٦٠٥ - الواجب الكفائي
٦٠٦ - الواجب المضيق والموسع
٦٠٧ - الواجب المطلق والمشروط
٦٠٨ - الواجب المعلق والمنجز
٦٠٩ - الواجب الموقت
٦١٠ - الواجب النفسي والغيري
٦١١ - الواسطة في الإثبات
٦١٢ - الواسطة في الثبوت
٦١٣ - الواسطة في العروض
٦١٤ - الوجوب الاضطراري
٦١٥ - الوجوب والواجب
٦١٦ - الوجود الرابط والوجود الرابطي
٦١٧ - الوجود المحمولي
٦١٨ - الوجود النعتي
٦١٩ - الوجود
٦٢٠ - الوجود النوعي
- ٦٢١ - الوجود التمييزي والتعيني
٦٢٢ - الوجود الشخصي
٦٢٣ - وضع المركبات
٦٢٤ - الوجود النوعي

﴿ حرف الواو ﴾

متعلق الواجب الذي يكون مفعولاً عنه وتكون إرادته ناشئة عن إرادة غيره . وبناءً على هذا الفرق لا يكون التقسيم تقسيماً للواجب النفسي كما أفاد السيد الخوئي رحمته ، لأن الواجب النفسي لا يكون مراداً إلا بالإرادة التفصيلية ، نعم هذا التقسيم يصلح أن يكون تقسيماً للواجب الغيري ، إذ قد يكون ملتفتاً إليه ومراداً بالإرادة التفصيلية وقد يكون مفعولاً عنه وتكون إرادته لازمة لإرادة غيره .

وأما الفرق بينهما من الجهة الثانية فهو أن الواجب الأصلي هو ما يتصدىء المولى لابرازه وتفهمه أو قل هو ما يكون مدلولاً للكلام بنحو الدلالة المطابقة .

وأما الواجب التبعي فهو ما كان

٦٠٣ - الواجب الأصلي والتبعي

الفرق بين الواجب الأصلي والواجب التبعي تارة يلاحظ من جهة مقام الثبوت والواقع واخرى يلاحظ من جهة مقام الإثبات والدلالة .

فالفرق بينهما من الجهة الأولى هو أن الواجب الأصلي هو متعلق الحكم الواقع مورداً ومصعباً للإرادة التفصيلية ، بمعنى استحضار الأمر لمعناه وحدوده وتعلق إرادته به ، ومثاله استحضار مفهوم الصلاة في النفس بما لها من أجزاء وشرائط ثم تعلق الإرادة بهذه الطبيعة .

وأما الواجب التبعي فهو ما يكون مرتكزاً في النفس ومورداً للإرادة التبعية ، أي غير المستقلة ، أو قل هو

٦٠٤ - الواجب التخييري

ذكروا أنّ الواجب التخييري هو الذي يجوز تركه ولكن الى بدل، وذلك في مقابل الواجب التعيني والذي لا يجوز تركه حتى الى بدل.

وهذا التعريف للواجب التخييري لم يقع موقع القبول عند أكثر الأصوليين، ولذلك اختلفت الإتجاهات في تحديده، منها:

الإتجاه الأول: هو أنّ الواجب التخييري يرجع روحاً الى الواجب التعيني، وذلك لأنه عبارة عما يختاره المكلف من البدائل في مقام الإمثال، بمعنى أنّ ما يجب عليه واقعاً وتعييناً إنما هو الفرد الذي يختاره، فباختياره يتحدّد ما هو الواجب من غير الواجب، فما اختاره هو الواجب، وأمّا الذي لم يقع مورداً لاختياره فهو ليس واجباً واقعاً.

فلو اختار المكلف من خصال الكفارة الإطعام فهذا معناه أنّ الواجب على ذلك المكلف واقعاً وتعييناً هو الإطعام دون سائر الخصال، كما أنّه لو

مستفاداً بواسطة الدلالة الإلزامية للكلام، بمعنى أنّ المولى لم يكن متصدّياً لبرازه وبيانه بالإستقلال.

وهذا التقسيم يصلح أن يكون تقسيماً للواجب النفسي كما يصلح أن يكون تقسيماً للواجب الغيري، فالواجب النفسي قد تتمّ استفادته بواسطة الدلالة المطابقيّة للكلام، وهذا ما يعني أنّ المتكلم كان متصدّياً لإفادته، كما قد تتمّ استفادته من لوازم الكلام، وهذا ما يُعبّر عن عدم تصدّي المتكلم لإفادته، وهكذا الكلام في الواجب الغيري.

إلا أنّ هذا ليس حاصراً، بمعنى أنّ ثمة قسماً آخر للواجب النفسي والغيري لا يكون أصلياً ولا تبعياً كما لو كان الواجب مستفاداً بواسطة دليل غير لفظي.

ثمّ إنّ الأصالة والتبعيّة كما تتصوّر في الواجبات النفسيّة والغيريّة كذلك تتصوّر في الوجوبات بل الظاهر من كلماتهم أنّ التقسيم كان بلحاظها.

الإرفاق بالعباد أجاز الشارع في ترك البدائل عند امتثال واحدٍ من الوجوبات .

التقريب الثاني : ان يفترض ان الغرض يتحقق بأحد هذه البدائل، بمعنى انها متساوية من جهة وفائها بالغرض المولوي، وهذا ما يقتضي كون كل واحدٍ منها وافياً عند الإتيان به بغرض المولى إلا أنه وباعتبار ان جعل الوجوب على المراد منها مستحيل وان جعله على واحدٍ معين بلا مرجح فيتعين جعل الوجوب عليها جميعاً ولكن حينما يبادر المكلف ويأتي بأحد البدائل يكون الغرض تحقق بذلك، ومن هنا يجوز ترك الباقي.

الإتجاه الثالث : ان الواجب في موارد الوجوب التخييري هو أحد البدائل لا بعينه، فتعلق الوجوب هو الجامع الإنتزاعي من هذه البدائل فشأنه شأن الوجوب التعيني حيث ان متعلقه هو أحد أفراد الطبيعة لا بعينه، غايته ان متعلق الوجوب التعيني يكون جامعاً حقيقياً والذي هو الطبيعة .

اختار الصيام لكان هو الواجب تعييناً عليه دون سائر الخصال .

وقد ذكر السيد الخسروي رحمته الله ان هذا الإتجاه لو هنه تبرأ منه كل من نسب اليه، ولهذا نسبه الأشاعرة الى المعتزلة، كما المعتزلة ان نسبه الى الأشاعرة كما ذكر ذلك صاحب المعالم .

الإتجاه الثاني : هو ان تمام البدائل واجبة بنحو التعيين ويكون كل واحد منها متعلقاً للإرادة التامة، غايته ان المكلف اذا جاء بواحدٍ من هذه البدائل تسقط الوجوبات المتعلقة بالبدائل الأخرى عنه، وعليه يكون مرجع هذا الإتجاه الى ان كل واحدٍ من الواجبات مشروط وجوبه بعدم امتثال الوجوبات الأخرى .

وقد قرّب هذا الإتجاه بتقريبين :

التقريب الأول : هو ان كل واحد من البدائل مشتمل على المصلحة التامة والملزمة والتي لا يفي بتحصيلها غير متعلقها، ومن هنا كان كل واحد من هذه البدائل مورداً للإرادة المستقلة والإيجاب المستقل إلا أنه وبملاك

ينحلُّ الى مطلوبات بعدد أفراد المكلفين بنحو لا يكون امتثال أحد المكلفين موجباً لخروج سائر المكلفين عن عهدة التكليف بقطع النظر عن كون الواجب ملحوظاً بنحو الإطلاق أو العموم الإستغراقي أو البدلي أو المجموعي، فتنى ما كان الواجب عينياً فإنه ينحلُّ الى واجبات بعدد أفراد المكلفين، غايته أن التكليف في العموم الإستغراقي ينحلُّ أيضاً الى تكاليف بعدد أفراد متعلّقه، وأمّا العموم البدلي والمجموعي فإنَّ التكليف في موردهما لا ينحلُّ من جهة المتعلّق بل إنَّ متعلّق الاول هو صرف الوجود، ومتعلّق الثاني هو المجموع بما هو مجموع إلا أنَّ التكليف في مورد العموم والإطلاق بأقسامهما الثلاثة ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلفين، أي انحلاله من جهة الموضوع وهو المكلف.

والمستحصل أنَّ الواجب العيني لا ينحلُّ من جهة المتعلّق إلا في مورد الإطلاق والعموم والإستغراقي، وأمّا من جهة الموضوع وهو المكلف فإنه

وأما متعلّق الوجوب التخييري فهو جامع انتزاعي كعنوان أحدهما أو أحدهم حيث لا جامع حقيقياً بين البدائل وإنما ينتزع من مجموع البدائل عنوان يكون هو متعلّق الوجوب التخييري، ولا مانع من أن يكون متعلّق الحكم الشرعي عنواناً انتزاعياً بعد أن كان الحكم الشرعي من الامور الإعتبارية بل إنَّ العنوان الانتزاعي قد يكون متعلّقاً للامور الحقيقية الواقعية كالعلم الإجمالي حيث إنَّ متعلّقه أحد الإنانين مثلاً.

وهذا الإتجاه هو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته الله وادّعى أنه الأوفق بظهور العطف بأو في موارد الوجوب التخييري، فحينما يقال «أعتق رقبة أو أطعم ستين مسكيناً» فإنَّ المستظهر منه هو وجوب أحدهما.

٦٠٥ - الواجب الكفائي

يمتاز الواجب الكفائي عن الواجب العيني أنَّ المطلوب في الواجب العيني

حينما يقول المولى للمكلف « صل » فإن غرضه قد تعلق بطبيعي الصلاة دون الإعستناء بمشخصات وخصوصيات أفراد طبيعة الصلاة، فكل فرد من أفراد الطبيعة مهما كانت هويته فإنه محقق لغرض المولى، وهذا ما يقتضي اعتبار متعلق التكليف صرف الوجود للطبيعة المنتج للسعة من جهة اختيار أي فرد من أفراد طبيعة المتعلق، إذ إن كل واحد من أفراد الطبيعة وافٍ بالغرض.

وهكذا الكلام فيما لو قال المولى: « إن مكلفاً مسئول عن دفن الميت » فإن غرضه قد تعلق بصدور الفعل من طبيعي المكلف بنحو صرف الوجود، بمعنى أنه أراد من واحد من طبيعي المكلف - دون ملاحظة من هو ذلك المكلف - أن يقوم بذلك الفعل، فأياً مكلف مهما كانت هويته إذا جاء بالفعل المطلوب فإن غرض المولى يكون قد تحقق بفعله، وبذلك يسقط التكليف عن سائر المكلفين لاستيفاء الغرض بواسطة فعل ذلك المكلف.

دائماً ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلفين، وهذه الخصوصية هي التي يمتاز بها الواجب العيني عن الواجب الكفائي فالواجب الكفائي لا ينحلُّ من جهة الموضوع « المكلف » بل إن المطلوب من هذه الجهة واحد ولا يتعدّد بتعدّد المكلفين، ولهذا لو جاء واحد من المكلفين بالواجب الكفائي فإن ذلك يصحح ترك سائر المكلفين له.

ومن هنا ذهب السيّد الخوئي رحمته الله الى أن موضوع التكليف بالواجب الكفائي هو طبيعي المكلف بنحو صرف الوجود، بمعنى أن خصوصية كل فرد من أفراد المكلفين ليست ملحوظة في موارد التكليف بالواجب الكفائي بل إن المطلوب في مورده هو صدور الفعل من أحد المكلفين لا بعينه.

وبيان ذلك: إن غرض المولى كما يمكن أن يتعلق بطبيعي الفعل بنحو صرف الوجود يمكن أن يتعلق بطبيعي المكلف بنحو صرف الوجود، مثلاً

موضوع، بمعنى أن المولى لم يلحظ في التكليف بالواجب الكفائي سوى المتعلق «المأمور به» فلا تصل النوبة للبحث عما هو موضوع الواجب الكفائي وهل هو طبيعي المكلف بنحو صرف الوجود أو بنحو مطلق الوجود والعموم الاستغراقي، إذ ليس ثمة طرف للواجب الكفائي سوى المتعلق، فالمولى حينما يوجب دفن الميت لم يلحظ مع هذا التكليف أكثر من الدفن والذي هو متعلق التكليف.

فما يقال من أن التكليف مستقوم بطرفين هما المتعلق والموضوع «المكلف» لا يشمل حالات التكليف بالواجب الكفائي، إذ إن التكليف بالواجب الكفائي لا يتقوم بأكثر من المتعلق وأما المكلف فهو غير ملحوظ أصلاً لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو مطلق الوجود ولا إن هناك مكلفاً معيناً عند الله تعالى هو موضوع التكليف واقعاً، فالتكليف بالواجب الكفائي تكليف بلا موضوع.

إلا أن هذا المبني واضح الفساد، إذ

وفي مقابل هذا الاتجاه هناك اتجاهات أخرى في تصوير ماهو واقع الواجب الكفائي:

منها: أن موضوع التكليف بالواجب الكفائي هو المكلف بنحو مطلق الوجود، بمعنى أن التكليف بالواجب الكفائي متوجه إلى كل فرد من أفراد المكلفين أو قل أن التكليف ينحل إلى تكاليف متعددة بعدد أفراد المكلفين كما هو الحال في الواجب العيني، غايته أن التكليف بالواجب الكفائي على كل فرد مشروط بترك سائر المكلفين.

وهذا معناه أن الوجوب الكفائي ينحل إلى وجوبات مشروط كل واحد منها بترك سائر المكلفين للإمتثال، فحينما يقال: «يجب ردّ التحية» فإن هذا الوجوب ينحل إلى وجوبات متعددة بعدد المكلفين الحاضرين مجلس السلام إلا أن هذه الوجوبات مشروط كل واحد منها بترك سائر الحاضرين للرد.

ومنها: أن الواجب الكفائي ليس له

المعتبر في صحته بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، فلا يكون ثمة جزء من أجزاء الواجب واقعاً في خارج الإطار الزمني المعتبر أداء الواجب في ظرفه كما لا يكون ثمة جزء من أجزاء الزمن خالياً عن وقوع جزء من أجزاء الواجب في ظرفه.

ومثاله صيام نهار شهر رمضان حيث إنَّ زمان الواجب فيه مساوٍ لمقدار الواجب من الإمساك.

القسم الثاني: الواجب الموسع، وهو الواجب الذي يكون الزمان المعتبر في أدائه أوسع من مقدار أدائه، بمعنى أنَّ الزمان المعتبر في صحته الواجب وقوعه في ظرفه أوسع من المقدار الذي يفيء بأداء الواجب.

ومثاله: الصلاة اليومية، فإنَّ الزمان المعتبر في صحته صلاة الظهر أن تقع في ظرفه يمتدُّ من زوال الشمس إلى حين الغروب الشرعي في حين أنَّ المقدار الزمني الذي يفيء بأداء صلاة الظهر أقلُّ بكثير من ذلك الزمان، ومن هنا يكون المكلف في سعة من

ليس من المعقول أن يكون ثمة تكليف من غير أن يكون هناك مكلف بذلك التكليف، وذلك لأنَّ واقع التكليف هو البعث والتحريك وذلك لا يتعقل دون وجود مكلف يكون مورداً للإنبعاث عن البعث ومورداً لتحرك عن تحريك المولى.

كما إنَّ التكليف معناه جعل المولى ذمة المكلف مشغولة بالتكليف، فافتراض أنَّ التكليف بلا موضوع معناه عدم وجود تكليف، فلا يمكن الجمع بين افتراض وجود تكليف وافتراض أنه بلا موضوع، فالافتراض الثاني يساوق عدم وجود التكليف وهو خلف الافتراض الأول.

٦٠٦ - الواجب المضيق والموسع

ينقسم الواجب الموقَّت إلى قسمين:

القسم الأول: الواجب المضيق، وهو ما كان زمان أدائه مساوياً للزمن

فهو الواجب المقيّد بقيد يوجب كون المطلوب هو الحصّة الواجدة له أو قلّ المتقيّدة به كالصلاة بالنسبة للسائر فإنّها مقيّدة به، فالسائر وان لم يكن جزءاً في المأمور به إلا أنّ التقيّد به مأمور به، فالمطلوب هو الصلاة المتقيّدة بالسائر.

وأما المراد من الوجوب المطلق فهو التكليف الذي لم تناط . فعليّته بشرط من الشروط، كوجوب الحجّ على الزوجة بالنسبة لإذن زوجها، فإنّه مطلق من هذه الجهة، أي إنّ وجوب الحجّ ليس مترتباً على إذن الزوج بل هو ثابت على الزوجة بقطع النظر عن إذن زوجها وعدم إذنه .

وأما الوجوب المشروط فهو التكليف الذي انيطت فعليّته بشرط من الشروط بحيث لا تثبت الفعلية للوجوب ما لم يتحقّق ذلك الشرط المناط به، ومثاله وجوب الحجّ بالنسبة للإستطاعة .

وبما ذكرناه يتّضح أنّ شروط الواجب تقتضي تضييق دائرة المأمور

جهة اختيار أيّ جزء من الأجزاء الزمنية الطويّلة لجعلها ظرفاً للمأمور به .

* * *

٦٠٧ - الواجب المطلق والمشروط

الإطلاق والإشتراط قد يعرضان الواجب والذي هو متعلّق الوجوب مثل الصلاة، وقد يعرضان الوجوب والذي هو الحكم، فالأوّل يعبرّ عنه بالواجب المطلق أو الواجب المشروط، والثاني يعبرّ عنه بالوجوب المطلق أو الوجوب المشروط.

والمراد من الواجب المطلق هو الواجب الذي لم يقيد بقيد كالصلاة بالنسبة للتحنّك فإنّها مطلقة من جهته، أي أنّها لم تقيد به، ولهذا لا يتخصّص الواجب به بحيث تكون الحصّة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصّة الواجدة لقيد التحنّك.

وأما المراد من الواجب المشروط

لشروط من الشروط ويكون في نفس الوقت مشروطاً بالإضافة لشروط آخر، وهكذا الكلام في الوجوب .

ثمَّ إنَّ البحث في المقام عن امكان الوجوب المشروط ثبوتاً، وهل من المعقول اناطة الوجوب أو مطلق الحكم بشرط أو لا؟ والبحث الآخر عن ان القيود والشروط المأخوذة في الخطاب هل يمكن رجوعها للهيئة وبهذا تكون من قيود الحكم أو أنه لا يمكن رجوعها للهيئة بل هي راجعة إلى المادّة فتكون من قيود الواجب « المتعلق » لا من قيود الحكم، وبيان ذلك خارج عن الغرض .

٦٠٨ - الواجب المعلق والمنجَز

قسّم صاحب الفصول رحمته الواجب المطلق الى قسمين معلق ومنجَز، وأراد من الواجب المعلق هو ما كان الوجوب معه فعلياً إلا ان الواجب أي متعلق الوجوب استقبالي، وأراد من الواجب المنجَز هو ما كان الوجوب

به وتخصيصه بالحصة الواجدة للشروط، وأما شروط الوجوب فإنها تقتضي تعليق الوجوب على تحققها، إذ ان هذا هو معنى اناطة الفعلية بالشروط .

إذن فثمة معنيان للإطلاق والإشتراط .

المعنى الأول : ان الإطلاق يعني التوسعة وفي مقابله التضييق والذي هو الإشتراط .

المعنى الثاني : ان الإطلاق بمعنى التنجيز وفي مقابله التعليق والذي هو معنى الإشتراط .

وكلا المعنيين يرجعان الى معنى واحد، إذ ان التوسعة والتنجيز ينشآن عن الإرسال والذي هو المعنى اللغوي للإطلاق، والتضييق والتعليق ينشآن عن التقييد والربط والذي هو معنى الإشتراط وهذا واضح بالتأمل .

وبما ذكرناه يتضح ان الإطلاق والإشتراط بالنسبة للوجوب والواجب من الامور الإضافية، فالواجب قد يكون مطلقاً بالإضافة

وأما الواجب المنجز الذي لا يكون مقيداً بزمان متأخر عن زمان الواجب كما أنه ليس مقيداً بقيد زماني متأخر عن زمان الواجب وان كان قد يكون مقيداً بقيود أخرى.

ومثاله: الصلاة والتي يكون أداؤها من حين تحقق الفعلية للوجوب فبمجرد زوال الشمس تتحقق الفعلية لوجوب الصلاة ويتحقق معها زمان أداء الصلاة.

وقد أورد السيد الخوئي رحمته الله على صاحب الفصول رحمته الله بأن الواجب المعلق ليس من أقسام الواجب المطلق بل هو قسم للواجب المشروط وقرب ذلك بما حاصله:

إن الواجب إما أن يكون مشروطاً بزمان أو بقيد زماني مقارن أو متأخر وأما أن لا يكون مشروطاً بأحدهما، وليس ثمّة فرض آخر لاستحالة ارتفاع النقيضين، والفرض الأول هو المعبر عنه بالمشروط، والثاني يُعبر عنه بالمطلق.

وحينئذٍ نقول: إن متعلق الواجب

معه فعلياً والواجب أيضاً فعلي، بمعنى أن الوجوب والواجب متحدين زماناً.

وبتعبير آخر: إن الوجوب إذا بلغ مرحلة الفعلية فتارة يكون متعلقه مقيداً بزمان متأخر عن زمان فعلية الوجوب أو مقيداً بقيد زماني هذا القيد متأخر عن تحقق الفعلية للوجوب، وفي كلا صورتين يُعبر عن متعلق الوجوب بالواجب المعلق.

ومثال الصورة الأولى: وجوب

الصوم والذي تتحقق فعليته عند رؤية الهلال إلا أن متعلقه وهو الصوم مقيد بطولوع الفجر فهو مقيد بزمان متأخر عن زمان الفعلية.

ومثال الصورة الثانية: هو وجوب

الحج فإن فعليته تتحقق بمجرد الإستطاعة إلا أن متعلقه وهو الحج مقيد بخروج الرفقة والذي لا يتفق إلا في زمن متأخر عن زمان تحقق الفعلية للوجوب، فالحج بذلك واجب معلق، وذلك لأنه مقيد بقيد زماني وهو خروج الرفقة الواقع في الزمان المتأخر عن زمان تحقق الفعلية لوجوب الحج.

الوجوب، لأنه من غير المعقول تقييد الواجب بقيد غير مقدور والحال أنّ قيود الواجب واجبة التحصيل، وعليه يكون تعليق أداء الواجب على زمان متأخر يُعبّر عن أنّ للزمان المتأخر دخلاً في ملاك التكليف، وهذا معناه أنّ المشروط بالزمان هو الوجوب، نعم يلزم من ذلك البناء على إمكان اشتراط الحكم بالشرط المتأخر ولا مانع من ذلك، بمعنى أنّه يمكن الإلتزام بتحقيق فعلية الحكم إلا أنّ هذه الفعلية منوطة بزمان أو بقيد زمني متأخر بحيث لو لم يتحقق ذلك الزمان أو القيد الزمني لكان ذلك كاشفاً عن عدم تحقق الفعلية للحكم من أول الأمر. واشتراط الحكم بشرط متأخر على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الشرط متأخراً وتكون الفعلية للحكم متحدة مع زمان أداء المعلق.

ويمكن التمثيل لذلك لغرض التوضيح بما لو نذر شخص صيام يوم معين فإنّه بطلوع فجر ذلك اليوم

إن لم يكن مقيداً بقيد خارج عن القدرة والإختيار فلا محذور في التكليف به، أمّا لو كان مقيداً بقيد خارج عن القدرة والإختيار فلا محالة يكون هذا القيد من قيود التكليف لا من قيود المعلق «الواجب»، وذلك لأنّ قيود الواجب يجب تحصيلها، فإذا كانت خارجة عن القدرة فلا يمكن التكليف بها لخروجها عن القدرة، نعم يمكن اعتبارها من قيود التكليف والتي لا يجب تحصيلها وأنما هي معتبرة بنحو لو اتفق حصولها ترتب على ذلك الخطاب بالتكليف وتحقيق الفعلية له. وباتّضح ذلك يتّضح استحالة اعتبار الزمان أو القيد الزمني من قيود المعلق لكونها خارجين عن القدرة، وعليه لا بدّ وأن تكون القيود التي من هذا القبيل من قيود وشرائط التكليف، وهذا ما يُعبّر عن أنّ الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط أي الوجوب المشروط، وذلك لأنّ افتراض تقييد الواجب بقيد زمني معناه أنّ المقيّد بذلك هو

وبيان ذلك: إن الواجبات كسائر أفعال الإنسان يستحيل وقوعها عقلاً دون أن تكون مظلوفة لزمان إلا أن الزمان قد يكون دخيلاً في واجديتها للملاك وقد لا يكون دخيلاً، والواجب الموقّت هو الأوّل، والواجب غير الموقّت هو الثاني.

ومثال الواجب الموقّت هو الصلوات اليوميّة وصيام شهر رمضان وحجّ بيت الله الحرام، فإنّ الزمان في كلّ هذه الواجبات ممّاله دخل في صحتّها وترتب الأثر على الإتيان بها. ومثال الواجب غير الموقّت هو زكاة المال والخمس وما إلى ذلك ممّالا يعتبر زمن معيّن في أدائها.

ثمّ إنّ الواجب الموقّت ينقسم إلى واجب مضيق وواجب موسّع وهذا ما أوضحناه تحت عنوان «الواجب المضيق والموسّع».

٦١٠ - الواجب النفسي والغيري
ذكروا أنّ تعريف الواجب النفسي

تتحقّق الفعلية لوجوب الصوم كما أنّ أداء الواجب يثبت من حين تحقّق الفعلية إلا أنّ وجوب الصوم مشروط بشرط متأخّر وهو عدم طرو الجنون أو الموت قبل الغروب.

القسم الثاني: هو أن يكون الشرط متأخراً عن زمان الوجوب ويكون زمان الواجب أيضاً متأخراً عن زمان الوجوب، وهذا هو الواجب المعلق وهو عينه الوجوب المشروط بشرط متأخّر بعد أن ثبت استحالة تقييد الواجب بغير اختياري، فاشتراط أداء الواجب بزمان متأخّر عن زمان الوجوب معناه اشتراط الوجوب بشرط متأخّر.

٦٠٩ - الواجب الموقّت

المراد من الواجب الموقّت هو ما كان لسان دليله معبراً عن كون الزمان دخيلاً في توفّره على الملاك بحيث لو جيء به في غير زمانه لم يكن المأتي به واجداً لملاك جعله واعتباره على المكلف.

النفسي بل هي واجبة بالوجوب الغيري، ودعوى أن المعراجية والتي هي ملاك الوجوب لا يمكن أن تكون واجبة لعدم القدرة على تحصيلها بنفسها.

هذه الدعوى غير تامة، وذلك لأنها وان لم تكن مقدورة بنفسها إلا أنها مقدورة بواسطة القدرة على مقدمتها التوليدية، وواضح أن القدرة على المقدمه التوليدية يساوق القدرة على ذي المقدمه، فالمعلول وان لم يكن مقدوراً على تحصيله ابتداءً إلا أن القدرة على علته التامة قدرة عليه.

وعليه لا مانع من ايجاب الملاك ابتداءً وان لم يكن مقدوراً إلا بواسطة مقدمته وهي الصلاة مثلاً، وبهذا تكون الصلاة واجبة لواجب آخر هو الملاك.

وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله عن هذا الإشكال بأنه من غير الممكن أن تكون الغايات والملاكات متعلقاً للتكليف، وذلك لأن التكليف بشيء لا يشترط فيه القدرة على متعلقه فحسب حتى يقال: أن الملاك مقدور بالقدرة على مقدمته بل هو مشروط

« هو ما وجب لنفسه لا لواجب آخر »، وهذا بخلاف الواجب الغيري، إذ أنه « الواجب الذي وجب لأجل التوصل به الى واجب آخر ».

وقد واجه تعريف الواجب النفسي اشكالاً مشهوراً حاصله: أنه بناءً عليه لا يكون ثمة واجب إلا وهو غيري، نعم قد يتفق في موارد قليلة جداً بل نادرة أن يكون الواجب نفسياً وإلا فالحالة الغالبة هي اتصاف الواجب بالغيرية، وذلك لأنه ما من واجب إلا وكان منشأ وجوبه ملاكاً ومصصلحة هي غير ذات الفعل الذي وقع متعلقاً للوجوب ويكون الفعل الواقع متعلقاً للوجوب وسيلة لترتب ذلك الملاك وتحقق تلك المصلحة، وهذا معناه أن الواجب إنما وجب لأجل التوصل به الى تلك المصلحة الملزمة وهذا هو الواجب الغيري.

فالصلاة مثلاً إنما وجبت لأجل التوصل بها لمصلحة ملزمة وهي المعراجية كما ورد في الرواية، وعليه لا تكون الصلاة واجبة بالوجوب

الصادرة عنه تعالى والتي تكشف عن اشتغال متعلقاتها على الغايات والملاكات، وإذا كان كذلك فكيف يسوغ جعل الأوامر عليها ابتداءً والحال أن الأمر بالشيء فرع تشخيصه ووضوحه عند المكلف.

ومنها: أنه لو كان متعلق التكليف هو الغايات والملاكات ابتداءً لما كان من الممكن على المكلف تشخيص الطرق والوسائل الموصلة لهذه الملاكات والغايات، فيكون جعل التكليف عليها ابتداءً دون بيان الطرق الموصلة لها معناه تعريض غاياته وملاكاته للضياع لجهل المكلف غالباً بالطرق الموصلة لها أو لا أقل بالطرق المحرزة لتمام الملاك المطلوب.

وهذا ما يبرر جعل التكليف على الأفعال الموصلة للغايات لا على الغايات والملاكات ابتداءً، فتكون الأفعال واجبة لا لواجب آخر، نعم هي واجبة لغايات أخرى: إلا أن ذلك لا يخرجها عن كونها واجبات نفسية كما هو مقتضى التعريف.

مع ذلك بشرط آخر عرضي، وهو أن متعلق التكليف لا بد أن يكون قابلاً عرفاً لأن يتعلق به تكليف، وواضح أن الملاكات والغايات لا تصلح أن تكون مورداً ومتعلقاً للتكليف بنظر العرف، وذلك لأن جعل التكليف عليها جعل له على شيء مجهول لدى العرف، ومن هنا لا يكون وجوب الشيء لغاية وملاك ملزم معناه أنه واجب لأجل التوصل به لواجب آخر، فلا يرد ما يقال من أن جعل الواجبات بناءً على التعريف المذكور واجبة بالوجوب الغيري بل هي واجبات وجبت لنفسها وإن كان منشأ وجوبها هو ما يترتب على متعلقاتها من مصالح وغايات.

ثم أنه قد ذكر للشرط الثاني مجموعة من المبررات:

منها: أن الغايات والملاكات الملزمة غالباً ما يكون تشخيصها متعسراً على المكلف على إذ لا سبيل للتعرف عليها إلا بواسطة المولى جلّ وعلا، وذلك عن طريق الأوامر

ثمَّ إنَّ الواسطة في الإثبات قد تكون
علّة حقيقيّة لثبوت المحمول الموضوع
والتي هي الواسطة في الثبوت ،
وحيثُذ تكون الواسطة في الثبوت هي
الواسطة في الإثبات ، فهي واسطة في
الثبوت من جهة أنّها العلة الموجبة
لثبوت المحمول للموضوع ، وهي
واسطة في الإثبات من جهة أنّها
الكاشفة عن ثبوت المحمول للموضوع ،
وهذه الحالة التي تجتمع فيها الحثيثان
يُعبّر عنها بالبرهان اللّميّ .

إلاّ أنّه - كما ذكرنا ذلك تحت عنوان
الواسطة في الثبوت - لا تكون
الواسطة في الثبوت واسطة في الإثبات
إلاّ في الحالة التي يدرك فيها العقل
العلية بالإضافة الى احراز وجود
العلّة ، وحيثُذ تكون الواسطة في
الثبوت واسطة في الإثبات ، أي أنّه
يمكن الانتقال من العلة الى المعلول
المعبّر عنه بالبرهان اللّميّ .

وقد لا تكون الواسطة في الإثبات
علّة بل تكون معلولاً ينكشف باحرازه
وجود العلة أو ينكشف باحرازه

٦١١ - الواسطة في الإثبات

المراد من الواسطة في الإثبات هو
الحدّ الأوسط الموجب لإذعان النفس
بثبوت الأكبر للأصغر .

وبتعبير آخر : إنّ الواسطة في
الإثبات هو ما يكشف عن ثبوت
شيء لشيء أو قل هو ما يكشف عن
ثبوت المحمول للموضوع ، فعندما
يكون لنا مجهول تصديقي وهو فناء
زيد إذ لا ندري أنّه يفنى أو لا ، فيمكن
تشكيل هذا القياس للخروج منه
بمعلوم تصديقي :

إنّ زيداً انسان .

وكلّ انسان فانٍ .

إذن : زيد فانٍ .

تلاحظون أنّ هذه النتيجة والتي هي
ثبوت الحدّ الأكبر « الفناء » للحدّ الأصغر
« زيد » تمّ بواسطة الحدّ الأوسط وهو
الإنسان فهو الذي كشف لنا عن فناء زيد ،
ولهذا كان الحدّ الأوسط هو الواسطة في
الإثبات أي هو السبب الذي انكشف عنه
ثبوت المحمول للموضوع .

مدركة وقد لا تكون مدركة، وإدراكها وعدم إدراكها لا دخل له في كون العلة الواقعية واسطة في الثبوت، نعم العلية إذا أدركت وأحرزنا بعد ذلك وجود العلة أمكن الانتقال منها إلى احراز المعلول وهذا ما يُعبر عنه ببرهان اللّم. فبرهان اللّم وان كان مورده الواسطة في الثبوت والتي هي العلة الواقعية إلا أن ذلك وحده لا يصحح البرهان اللّم بل لابد من أن ينضم إلى احراز العلة الواقعية إدراك عليةا وإلا لما أمكن الانتقال منها إلى احراز المعلول، فاحراز المعلول بواسطة احراز العلة المعبر عنه بالبرهان اللّم منوط بإدراك العلية بينها.

ومن هنا كان البرهان اللّم كالبرهان الإني من جهة أنه عبارة عن اثبات الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط إلا أنها يختلفان من جهة أن الحد الأوسط في البرهان اللّم هو العلة الواقعية المدركة، ولمزيد من التوضيح راجع البرهان اللّم.

معلول آخر لعلّة ثلاثة، وهذه الحالة بقسميها يعبر عنها بالبرهان الإني.

ومثال القسم الأوّل: احراز وجود الحرارة فإنة يكشف عن وجود النار، وهنا صار المعلول طريقاً لإحراز العلة.

ومثال القسم الثاني: إحراز الإحتراق فإنة يوجب إحراز وجود الحرارة وكل من الإحتراق والحرارة معلولان لعلّة ثلاثة هي النار راجع عنوان « البرهان اللّم والبرهان الإني »

٦١٢ - الواسطة في الثبوت

المراد من الواسطة في الثبوت هو العلة الموجبة لثبوت شيء لشيء خارجاً أو قل هي العلة لعروض المحمول لموضوعه، والمقصود من العلة هو الأعم من العلة الفاعلية والعلة الغائية. ومثاله: ثبوت الحرارة للماء فإن الواسطة في ذلك هي النار ولهذا تكون النار واسطة في الثبوت، لأنها هي علة عروض الحرارة للماء.

ثم أنه قد تكون العلية بين الشئين

يصحح اسناد الشيء الى غير ما هو له .

٦١٤ - الوجوب الاضطراري

الوجوب الاضطراري تارة
يلاحظ من جهة موضوعه وأخرى
يلاحظ من جهة متعلقه .

فإذا لوحظ من جهة الموضوع فهو
بمعنى الوجوب الثابت في ظرف العجز
عن امثال الوجوب الاختياري
والذي يكون متعلقه واجداً لتمام
الأجزاء والشرائط . فالعجز عن
امثال الوجوب الاختياري هو
موضوع الوجوب الاضطراري .

وأما إذا لوحظ من جهة المتعلق
فهو بمعنى الوجوب الثابت لم يتعلق لم
يكن مطلوباً وواجداً للملاك لولا
العجز والاضطرار .

وبسبب ذلك يتضح أن الوجوب
الاضطراري لا يصح إطلاقه إلا على
مورد يكون واجداً لكلا
الخصوصيتين؛ الأولى خصوصية
الموضوع والتي هي العجز عن امثال

٦١٣ - الواسطة في العروض

هو المعبر عنه بمصحح الحمل بحيث
لولا له لكان الحمل غلطاً أو كذباً ،
وهي عبارة عما يُقوّم العرض
« المحمول » ، فمثلاً : حينما يقال :
« الميزاب جارٍ » فإن المصحح لنسبة
الجريان للميزاب - رغم أنه ليس هو
الجاري حقيقة - هو الماء فهو مقوّم
العرض « الجريان » أي ان موضوع
الجريان حقيقة هو الماء ، فالماء هو
الواسطة في العروض أي هو المصحح
لحمل الجريان على الميزاب .

وبتعبير آخر : ان الواسطة في
العروض هي المصحح للإسناد
المجازي ، فإن اسناد الجريان للميزاب
مجازي والمصحح لهذا الإسناد هو الماء
والذي تربطه بالميزاب علاقة الظرفية
والمظروفية ، فلأن الماء مظروف
للميزاب والميزاب ظرفه صح أن
يحمل الجريان والذي هو العرض
المتقوّم بالماء حقيقة على الميزاب .

فالواسطة في العروض هي ما

إذ أن موضوع الوجوب للتيّم مثلاً هو العجز عن امتثال الأمر بالوضوء أو الغسل، ثم إن التيمّم والذي هو متعلّق الوجوب ليس واجداً لملاك الجعل لولا العجز عن متعلّق الأمر بالوضوء.

٦١٥ - الوجوب والواجب

الوجوب حكم تكليفي معناه الإلزام بفعل ممّن له حقّ الطاعة، فعنى وجوب الصوم هو الإلزام من قبل المولى بفعله، فهو بتعبير آخر اعتبار اللزوم لفعل ثابتاً في عهدة من تجب عليه الطاعة للمعتبر.

وأما الواجب فهو متعلّق الوجوب أي الفعل المطلوب بنحو اللزوم، فكلّ فعل أمر المولى بإيجاده على نحو اللزوم فهو واجب، فالواجب وصف للفعل اللازم إيجاده، فهو ليس حكماً شرعياً وإنما هو متعلّق الحكم الشرعي.

ومثاله الصوم والصلاة والحجّ والنفقة على الزوجة فهذه كلّها أفعال صحّ وصفها بالواجبات، لأنّ المولى

الوجوب الاختياري، والثانية هي خصوصيّة المتعلّق حيث لا يكون الوجوب اضطرارياً إلا عندما يكون متعلّقه واجداً لملاك الأمر حين العجز وفاقداً له في ظرف القدرة على متعلّق الوجوب الاختياري.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الأمر الأقلّ أهميّة في مقابل الأمر الأهمّ ملاكاً في ظرف التزاحم ليس أمراً اضطرارياً، فهو وإن كانت فعليته منوطة مثلاً بالعجز عن امتثال الأمر الأكثر أهميّة إلا أنّ متعلّقه واجداً للمصلحة في نفسه وبقطع النظر عن الوجوب الأكثر أهميّة.

وأما الوجوب الاضطراري فليس كذلك حيث أنّ متعلّقه لا يكون واجداً للملاك إلا مع افتراض العجز عن متعلّق الوجوب الاختياري.

ومثال الوجوب الاضطراري هو الوجوب الثابت للصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط، وكذلك وجوب التيمّم، ففي كلا المثالين يكون الوجوب واجداً لكلا الخصوصيّتين،

محمولاً فيها على إحدى الماهيات
بالقضايا الثنائية أو القضايا البسيطة،
كما يُعبّر عن حمل الوجود على إحدى
الماهيات بالحمل البسيط.

ومنشأ التعبير عن هذا القسم
بالوجود في نفسه - كما يُعبّر عن حمل
الوجود على إحدى الماهيات بالحمل
البسيط.

ومنشأ التعبير عن هذا القسم
بالوجود في نفسه - كما أفاد الشيخ
المطهري رحمته - هو ما ذكره علماء اللغة
في مقام تعريف الاسم بأنه « ما دلّ
على معنى في نفسه » أي ما كان
حضوره في الذهن بنحو مستقل فلا
يُنَاطُ تصوّره بتصوّر شيء آخر.

القسم الثاني: هو ما يُعبّر عنه
بالوجود لا في نفسه، وهو ما يكون
تصوّره منوطاً بتصوّر مفهومين
استقلّين وتكون وظيفته الربط
بينهما، وهذا هو المعبر عنه بالوجود
الرابط، فهو ليس موضوع القضية
الحملية كما أنه ليس محمولاً فيها وأنما
هو الرابط بين المحمول والموضوع،

أوقع الوجود عليها.

وخلاصة الكلام أنّ الوجود
وصف للإلزام، وأمّا الواجب فهو
وصف للفعل المطلوب بنحو الإلزام.

٦١٦ - الوجود الرابط والوجود الرابطي

ينقسم الوجود بلحاظ تصوّر الى
قسمين:

القسم الأول: هو ما يُعبّر عنه
بالوجود في نفسه، وهو ما يكون
تصوّره بنحو الإستقلال عيناً كتصوّر
المفاهيم الماهويّة المعبر عنها في
المصطلح الأصولي بالمعاني الإسميّة،
وعندئذ يكون الوجود كأحد المعاني
الإسميّة القابلة لأن تقع موضوعاً أو
محمولاً في القضايا.

ولأنّ الوجود عادة ما يقع محمولاً
عبر عن هذا القسم بالوجود
المحمولي، فالوجود المحمولي هو ما
يكون محمولاً على إحدى الماهيات،
ويعبّر عن القضايا التي يكون الوجود

الخارج تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره، فإذا كان الوجود قائماً بنفسه أي أن له تقرر في الخارج بنحو مستقل عن الوجودات الأخرى فهو الموجود في نفسه لنفسه ويعبر عنه بالوجود الجوهري وبالموجود لا في موضوع كوجود الإنسان والشجر والحجر.

أما لو كان الوجود متقوماً بغيره - بمعنى أن وجوده حالة وصفه لغيره - فهذا هو الموجود في نفسه لغيره، أما أنه موجود في نفسه فلان تصوُّره يكون بنحو المعنى الإسمي الاستقلالي، وأما أنه موجود لغيره فلأن وجوده في الخارج لا يكون إلا في إطار موضوع، وهذا هو المعبر عنه بالعرض وهو الوجود الرابطي.

٦١٧ - الوجود المحمولي

الوجود المحمولي هو الوجود بمفاد كان التامة، ومفاد كان التامة هو ثبوت الوجود لشيء، فعندما يحمل الوجود على واحد من الهيئات فإن

فحينما يقال: «زيد عالم» فإن الوجود ليس طرفاً في هذه القضية وإنما هو الرابط بين زيد والعالم، إذ إن مال هذه القضية هو أن «زيداً الموجود عالم»، ولهذا يعبر عن هذه القضايا بالقضايا الثلاثية أو القضايا المركبة.

وبهذا اتضح منشأ التعبير عن الوجود لا في نفسه بالوجود الرابط، وأما منشأ التعبير عنه بالوجود لا في نفسه فهو ما ذكره علماء اللغة في مقام التعريف للحرف وأنه «ما دل على معنى في غيره»، فكما أن معنى الحرف غير قابل للتصوُّر بنحو مستقل عن طرفيه فكذلك الوجود الرابط والمتحصل أن الوجود إذا كان بنحو المعنى الإسمي فهو وجود محمولي، وإذا كان بنحو المعنى الحرفي فهو وجود رابط.

ثم إن الوجود المحمولي ينقسم إلى وجود في نفسه لنفسه وإلى وجود في نفسه لغيره، وهذا التقسيم للوجود المحمولي لا يتصل بعالم الذهن كما هو الحال في التقسيم الأول بل هو بلحاظ الخارج، فالوجود المحمولي بلحاظ

تارة يحمل الوجود على الموضوع، وهذا هو ما يعبر عنه بالوجود المحمولى، وتارة يحمل واحد من النعوت على موضوع، وهذا ما يعبر عنه بالوجود النعتي، والحمل الثاني يقتضي أن يكون الوجود المحمولى مفروغاً عن ثبوته للموضوع، إذ ثبوت نعت لموضوع فرع وجود الموضوع في مرحلة سابقة.

ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان الاستصحاب في المحمولات الثانوية وعنوان العدم النعتي.

٦١٩ - الوجود

المراد من الوجود هو أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر حقيقة إلا أن منشأ الرفع الحقيقي هو التعبد الشرعي، بمعنى أن الواسطة في ارتفاع موضوع الدليل المورد حقيقة هو التعبد الشرعي، وهذا يقتضي أن يكون موضوع الحكم في الدليل المورد من العناوين التي يمكن

ذلك معناه ثبوت الوجود لتلك المهية وهذا ما يعبر عنه بالوجود المحمولى. وبتعبير آخر:

إن الوجود المحمولى يعني انتساب الوجود لواحد من المهيئات بما يؤدي روحاً إلى تشكّل قضية حملية موضوعها واحد من المهيئات ومحمولها الوجود، فحينما ينتسب الوجود لزيد فإن معنى ذلك أن زيدا موجود، وهذه قضية حملية موضوعها زيد ومحمولها الوجود.

ولمزيد من التوضيح راجع ما ذكرناه تحت عنوان الاستصحاب في المحمولات الثانوية.

٦١٨ - الوجود النعتي

المراد من الوجود النعتي هو الوجود بمفاد كان الناقصة، ومفاد كان الناقصة هو ثبوت نعت من النعوت لموضوع بعد الفراغ عن وجوده المحمولى. وبتعبير آخر:

ارتفاعها حقيقة بواسطة التعبد الشرعي ، وهذا في مقابل العناوين التي لا يتعلّق ارتفاعها حقيقة بواسطة التعبد الشرعي ، فإمّا أن تكون مرتفعة تكوينياً وإلا فلا مجال لرفعها بواسطة الشارع حقيقة ، نعم يمكن ارتفاعها بواسطة التعبد تنزيلاً .

وهذا هو المائز الجوهري بين الورد والتخصّص حيث أنّ كلاهما يشتركان في أنّ موردهما هو ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر حقيقة ، والفرق بينهما أنّها من جهة سنخ الموضوع المرتفع حقيقة بواسطة الدليل الآخر ، فإن كان من العناوين التي لا يتعلّق ارتفاعها بواسطة التعبد فهذا معناه أنّ رفع أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر كان بنحو التخصّص ، وإن كان من العناوين التي يتعلّق ارتفاعها حقيقة بواسطة التعبد وكان منشأ الإرتفاع الحقيقي لموضوع الدليل الأوّل هو التعبد فهذا هو الورد .

ومثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾^(١) ، فإنّ هذه

الآية الشريفة تقتضي جواز نكاح النساء ، فلو قام الدليل القطعي على أنّ هذا ليس من النساء وأنّما هي خنثى فإنّ هذا الدليل يكون نافياً لموضوع الدليل الأوّل حقيقة ، وانتفاء موضوع الدليل الأوّل بنحو الحقيقة لا يكون إلا بالتخصّص ، وذلك لأنّ سنخ الموضوع المأخوذ في الدليل الأوّل لا يتعلّق انتفاؤه حقيقة بواسطة التعبد كما هو واضح ، إذ ضابطة ما يمكن ارتفاعه حقيقة بواسطة التعبد هو ما يمكن ثبوته حقيقة بواسطة التعبد .

ومن الواضح أنّ إثبات أنّ هذا الإنسان من النساء لا يمكن أن يثبت بواسطة التعبد ، فحتّى لو أخبر الشارع أنّه من النساء فإنّه محض اخبار ، فهو من الوسائل التي يُتعرّف بها على ثبوت الموضوع أو انتفاؤه واقعاً ، ولهذا حتّى لو ثبت أنّ هذه خنثى بواسطة اخبار الشارع فإنّ انتفاء موضوع الدليل الأوّل يكون بالتخصّص أيضاً . نعم يمكن أن ينفي الشارع موضوعاً من سنخ هذه الموضوعات التي لا

يتعقل نفيها حقيقة بواسطة التعبد إلا أن هذا النفي لن يكون حقيقياً بل هو نفي تنزيلي، وهذا هو المعبر عنه بالحكومة، ومثاله ان يعتبر الشارع ان هذه المرأة ليست من النساء، وبهذا ينتفي موضوع الدليل الأول، فلا يكون نكاحها جائزاً.

وأما مثال الورود فهو ما لو قال المولى: «يحرم الإسناد بغير حجة» ثم قام الدليل على أن خبر الثقة حجة، فإن هذا الدليل الثاني يكون نافياً لموضوع الدليل الأول حقيقة، ولهذا لا يكون الإسناد الى الشارع اعتماداً على خبر الثقة حراماً لانتفاء موضوع الحرمة وهو عدم الحجّة حقيقة، غايته أن انتفاء موضوع الحرمة كان بواسطة التعبد الشرعي.

وتلاحظون أن انتفاء هذا النحو من الموضوعات حقيقة مما يتعقل تحققه بواسطة التعبد الشرعي، إذ أن الحجّة والتي هي المنجزية والمعدريّة من الموضوعات التي للشارع بما هو شارع خلقها وایجادها بنحو الحقيقة، أي أن

جعل الشارع الحجية لشيء يصيره حجة حقيقة، وهذا يكون الدليل الثاني وارداً على الدليل الأول ونافياً لموضوعه حقيقة غايته أن ذلك تم بواسطة التعبد الشرعي. وبهذا القيد أتضح أن اسناد شيء للشارع بواسطة القطع ليس من الورود، وذلك لأنه وان كان الموضوع من سنخ العناوين القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبد الشرعي إلا أن انتفاء موضوع الدليل الأول في الفرض المذكور لم يتم بواسطة التعبد وإنما تم بواسطة القطع. وبما ذكرناه يتضح أن الورود لا يكون إلا في حالة يكون الموضوع فيها من سنخ العناوين القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبد الشرعي على أن يكون انتفاء موضوع الدليل الأول تم بواسطة التعبد الشرعي، إذ قد لا يتفق ذلك.

فمثلاً: لو قام الدليل على وجوب التصدق على الفقير، ثم قام دليل آخر على أن الفقير هو الذي لا يملك قوت يومه فإن هذا الدليل يكون وارداً على

وبهذا يتحدّد المراد من الورد وأنه ليس بين الدليل الوارد والدليل المورود تعارض، إذ أن التعارض - كما أتضح في محله - يعني التنافي بين مدلولي الدليلين، وهذا يعني تكاذب الدليلين في مرحلة الجعل، فأحدها ينفي واقعية مدلول الدليل الآخر، وأما المقام فليس من هذا القبيل، إذ لا تنافي أصلاً بين الدليل الوارد والدليل المورود في مرحلة الجعل، والتنافي بينها إنما هو في مرحلة المجهول، فأحدهما ينفي فعليّة الحكم للآخر بواسطة نفي موضوعه والذي يكون تحقّقه ووجوده هو مناط بلوغ الحكم مرحلة الفعلية - كما أوضحنا ذلك مراراً - ولهذا لا يكون تقدّم الدليل الوارد على الدليل المورود محتاجاً لأكثر من تصوّر المطلب.

٦٢٠ - الوضع

لا إشكال بين الأعلام في أن ثمة علاقة سببية بين اللفظ والمعنى

الدليل الأوّل، وذلك لأنّ عنوان الفقير من الموضوعات التي يمكن نفيها وإثباتها بواسطة التعبّد الشرعي، وبذلك ينتفي موضوع الدليل الأوّل حقيقة عن الشخص الذي يملك قوت يومه وإن لم يكن مالكا لقوت سنته ولذلك لا يجب التصدّق عليه.

إلا أنّه قد لا ينتفي موضوع الدليل الأوّل بواسطة التعبّد كما لو لم يتصدّ الشارع لتحديد معنى الفقير واتكل في ذلك على العرف واتفق ان كان معنى الفقير بنظر العرف هو من لا يملك قوت يومه، فإنّ هذا الفهم العرفي لمعنى الفقير يكون نافياً لموضوع الدليل الأوّل، بمعنى أنّه نافٍ لموضوعيّة الذي يملك قوت يومه - وإن لم يكن مالكا لقوت سنته - للدليل الأوّل وبذلك لا يجب التصدّق عليه إلا انّ هذا الإنتفاء لا يكون من الورد، إذ لم يثبت الإنتفاء بواسطة التعبّد وان كان الموضوع المنتفي من سنخ الموضوعات القابلة للنفي والإثبات الحقيقي بواسطة التعبّد الشرعي.

والمعنى بل هي ناشئة عن الجعل
والإعتبار وهذا هو المعبر عنه بالوضع .

وهذا الإحتمال هو الذي تبناه
الأعلام حيث اتفقوا على ان منشأ
العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى هو
الوضع إلا أنهم اختلفوا فيما هي حقيقة
هذا الوضع . فقد ذكر السيد الصدر رحمته
أنه يمكن تقسيم الإتجاهات في تفسير
حقيقة الوضع الى اتجاهين :

الإتجاه الأول : يفسر العلاقة بين
اللفظ والمعنى على أساس أنها ملازمة
واقعية تكوينية بين طبيعي اللفظ
والمعنى الموضوع له اللفظ ، فهي نظير
الملازمات الواقعية التكوينية الثابتة
بين شيئين أو أشياء ، كالملازمة بين
زوجية العدد والإنقسام الى
متساويين ، فإن هذه الملازمة ثابتة في
نفس والواقع ، وهكذا الحال في
العلاقة بين اللفظ والمعنى ، غايته ان
الملازمة الذاتية التكوينية ثابتة من
الأزل ، وأما الملازمة بين اللفظ والمعنى
فإنها وان كانت واقعية تكوينية إلا انها
ناشئة عن الجعل والإعتبار ، وهذا

بمقتضاها يكون خطور اللفظ في
الذهن سبباً لا نخطر المعنى في الذهن ،
وهذه السببية الواقعة بينهما لا يمكن أن
تنشأ دون مبرر ، ولهذا وقع البحث عما
هو المبرر لهذه العلاقة السببية ، وهنا
احتمالان ثبوتيان :

الإحتمال الأول : ان المبرر لهذه
العلاقة هي المناسبة الذاتية بين اللفظ
والمعنى ، أي ان دلالة اللفظ على المعنى
المحسوسة بالوجدان ناشئة عن كون
اللفظ بذاته سبباً لوجود المعنى ، فالمعنى
لازم ذاتي للفظ كما ان الحرارة لازم
ذاتي للنار ، أي انها ناشئة عن مقام
الذات للنار ، ولهذا يستحيل تخلفها
عن النار ، وهكذا الكلام في المعنى
بالنسبة للفظ فهو محمول خارج عن
ذات اللفظ لازم له وهذا اللزوم ناشيء
عن مقام الذات للفظ ، وهو ما يقتضي
استحالة تخلف انخطر المعنى عند
اطلاق اللفظ .

الإحتمال الثاني : ان المبرر لهذه
العلاقة هو عامل خارجي أي ان
العلاقة ليست مقتضاة عن ذات اللفظ

بين اللفظ والمعنى، هذه العملية عبارة عن اعتبار صفة خاصة للفظ - كاعتباره علامة أو وجوداً تنزلياً للمعنى - هذه الصفة المعتبرة للفظ ينشأ عنها انخطار المعنى عند اطلاق اللفظ .

وهذا الإتجاه هو السائد بين الأعلام إلا أنهم مع ذلك اختلفوا في حقيقة هذه العملية التي يترتب عليها علاقة السببية فالمشهور ذهبوا الى انها عملية اعتبارية مع اختلافهم فيما هو المعتبر، وأما السيد الخوئي رحمته الله فذهب الى أنها عبارة عن التعهد، وقد أوضحنا المراد من نظرية الاعتبار ونظرية التعهد تحت عنوانيهما .

٦٢١ - الوضع التعيني والتعيني

الوضع التعيني هو الوضع الذي ينشأ عن تصدي الوضع لجعل لفظ دالاً على معنى بحيث يبذل عناية خاصة يقصد منها انشاء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى، ومثاله ان يعتبر الوضع لفظ الأسد دالاً على

يعني انّ الجعل والاعتبار هو المقوم للملازمة بل بمعنى أنه علة لإحداث الملازمة وبعد انحداث الملازمة بواسطة الجعل تصبح ملازمة واقعية تكوينية، فنشوؤها عن الجعل والاعتبار لا يضر بواقعيّتها .

وقد أورد على هذا الإتجاه بأن افتراض نشوء الملازمة عن الجعل والاعتبار يساوق عدم كون الملازمة واقعية، إذ انّ الملازمة الواقعية لا تنشأ إلا عن سببية ذاتية حقيقية والفرض انّ الجعل والاعتبار ليس كذلك، وحينئذ لا يكون مسببة واقعية حقيقية. وبتعبير آخر: انّ الامور الواقعية غير قابلة للجعل والاعتبار إذ انها لا تنشأ إلا عن أسباب حقيقية، بمعنى انّ السببية تنشأ عن مقام الذات للسبب، فإذا لم تكن سببية الاعتبار ذاتية فن غير المعقول أن يكون مسببها واقعياً لعدم التساخ بين السبب والمسبب .

الإتجاه الثاني: انّ العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ عن عملية معيّنة يمارسها الوضع تتحدث عنها سببية

الحيوان المفترس .

وأما الوضع التعيُّني فهو العلاقة بين اللفظ والمعنى الناشئة اتفاقاً ودون تصدُّ من الواضع لذلك كأن يتفق أن يكثر استعمال لفظ في معنى بحيث تكون هذه الكثرة الإستعمالية هي التي أنشأت الإنس الذهني بين اللفظ والمعنى لدرجة يكون اطلاق اللفظ موجباً لانحطار المعنى .

٦٢٢ - الوضع الشخصي

وهو ما يكون اللفظ فيه متصوِّراً بنفسه ، أي أن الملحوظ للواضع هو شخص اللفظ ، وذلك بأن يتصوَّر الواضع اللفظ بمادته وهيئته ثم يضعه بإزاء معنى من المعاني ، فاللفظ بخصوصياته الشخصية المتصلة بمادته وهيئته والتي تميزه عما سواه هو الملحوظ في الوضع الشخصي ، بمعنى أنه لو تخلفت إحدى الخصوصيات لما كان ذلك اللفظ هو مورد الوضع .

ويمكن التمثيل لهذا القسم من الوضع

بأسماء الأجناس وبأسماء الأعلام الشخصية ، إذ أن الواضع يتصوَّر مثلاً لفظ «أسد» بمادته - وهي الألف والسين والذال - وهيئته «فعل» بفتح الفاء والعين ثم يضع هذا اللفظ بإزاء معنى كلي وهو الحيوان المفترس .

وهذا هو الوضع الشخصي لأسماء الأجناس ، وأما الوضع الشخصي لأسماء الأعلام الشخصية فمثاله أن يتصوَّر الواضع لفظ «زيد» بمادته وهيئته ثم يضعه بإزاء معنى جزئي وهو في المثال ذات من أفراد الإنسان .

٦٢٣ - وضع المركبات

البحث في المقام عن أن المركبات اللفظية هل وضعت بإزاء معانٍ محدَّدة بوضع مستقل عن وضع موادها وهيئاتها أو أنه ليس في البين سوى وضع المواد بوضع شخصي ووضع الهيئات بوضع نوعي .

وبيان ذلك :

إن كلَّ مركب لفظي يتمَّ تحصيل

وهكذا لو غيرنا مواد المركب فقلنا مثلاً (محمد عالم) فهل يكون هذا المركب قد وضع بوضع آخر غير الموضوع له المركب السابق وهكذا المركب الثالث والرابع .

وبذلك يتضح محل النزاع وأنه عبارة عن البحث عن كل مركب إذا اختلفت مواده فهل يكون قد وضع بوضع مستقل عن الوضعين المذكورين أولاً .

فلو كان الجواب بالإيجاب لكان معنى ذلك هو أن صياغة عشرين مركب بمواد مختلفة وهيئة واحدة تقتضي أن يكون في البين عشرون وضع، كل وضع على حدة، ولكان معنى ذلك أن وضع المركبات من سنخ الأوضاع الشخصية عيناً كما هو الحال في وضع الأسماء ومواد الهيئات .

والتحصّل أن المقصود من وضع المركبات هو أن كل مركب اختلفت مواده عن المركب الآخر فهو موضوع بوضع آخر غير الموضوع له المركب السابق وهكذا، فنطاق تعدد الوضع هو

مفاده بواسطة وضعين؛ الأول يعبر عنه بالوضع الشخصي وهذا النحو من الوضع يكون للأسماء ومواد الأفعال وسائر المشتقات، والثاني يعبر عنه بالوضع النوعي وهو ما يكون للهيئات الأفرادية وهيئات الجمل التامة والناقصة .

أما الهيئات الأفرادية فمثل هيئة الفعل واسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة، وأما هيئات الجمل فمثل هيئة الجمل الفعلية والجمل الاسمية وهيئة الجمل الوصفية والشرطية والمحصرية وغير ذلك .
فحينما يقال (زيد نائم) فإن المعنى المتحصّل من هذا المركب اللفظي استفيد بواسطة الوضع الشخصي لاسم زيد، ومادة اسم الفاعل (نوم)، والوضع النوعي لهيئة اسم الفاعل (نائم) وهيئة الجملة الاسمية الموضوعية لقصد الحكاية والإخبار .

وعندئذ يقع البحث عن هذا المركب وهو (زيد نائم) هل وضع بوضع آخر غير الوضعين المذكورين،

ثم يضع المادة المتهيئة بتلك الهيئة الخاصة بإزاء معنى كلي، وليس غرضه من الوضع سوى تحديد هيئة لمعنى الكلي وإنما جعل الهيئة في ضمن مادة لأجل الإشارة إلى الهيئة لعدم قدرة الواضع على احصاء كل المواد المتهيئة بهذه الهيئة.

ومثال ذلك: أن يتصور الواضع هيئة الفعل الماضي في ضمن عنوان مشير إليها وهو «فَعَلَ» وهو إنما احتاج في تصور هيئة الفعل الماضي إلى المادة باعتبار أن الهيئة لا تكون إلا في ضمن مادة من المواد، ثم أنه بعد ذلك يضع المادة المتهيئة بهذه الهيئة المخصوصة بإزاء معنى كلي وهو في المثال الحدث الذي مضى زمانه.

ومنشأ تسمية هذا النحو من الوضع بالوضع النوعي هو أن اللفظ المتصور حال الوضع ليس مقصوداً بنفسه وإنما بهيئته والتي يمكن تطبيقها على سائر المواد المتهيئة بمثل هذه الهيئة.

اختلاف مواد المركب عن مواد المركب الآخر اتحد معه من حيث الهيئة أو اختلف.

هذا وقد اتفق الأصوليون - خلافاً لما نسب إلى بعض الأدباء - على أنه ليس في البين وضع مستقل للمركبات وأن المعنى المتحصّل من كل مركب يستفاد من وضع المواد والهيئات.

واستدلوا على ذلك بلغوية هذا الوضع وعبثيته، كما أن تأليف واختراع المركبات لا يتناهى إلى حدّ فليس ثمة مركبات محدّدة يستعملها المتكلّم حين إرادة الإفادة لمعانيه بل إن كل متكلّم يخترع مركباته اختراعاً، ولذلك فهم يتفاوتون من حيث البلاغة والفصاحة.

٦٢٤ - الوضع النوعي

وهو ما يكون اللفظ فيه متصوّراً بعنوان عام ومشير، وذلك بأن يتصور الواضع مادة في هيئة من الهيئات تكون هذه المادة عنواناً مشيراً للهيئة

هوامش حرف الواو

(١) سورة النور: ٣٢.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حَرْفُ أَلْيَاءِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عناوين حرف الياء

٦٢٥ - قاعدة اليد

٦٢٦ - قاعدة اليقين

٦٢٧ - اليقين الاستقرائي

٦٢٨ - اليقين المنطقي واليقين الاصولي

٦٢٩ - اليقين والشك



مركز بحوث ودراسات العلوم الإسلامية

﴿ حرف اليا ، ﴾

ثمَّ أنه قد يتوسَّع في أمارية اليد فيدعى شمولها لحالات الشك في زوجية المرأة لمن تحت يده وحالات الشك في ثبوت ولاية شخص على وقف هو تحت نظارته أو ولايته على أموال القاصرين هي خارجاً ضمن إدارته ورعايته وهكذا لو وقع الشك في بنوة أطفال له مع افتراضهم في كنفه .

ولو ثبت هذا التوسُّع في القاعدة لكان معنى اليد هو مطلق ما يُعبر عن الهيئته المناسبة لنحو السلطنة والتي هي بيد ذي اليد خارجاً .

والذي يهمَّ الاصولي من بحثه عن القاعدة هو علاقتها مع الإستصحاب من حيث ما هو المقدم منها في ظرف تصادقها على مورد واحد .

٦٢٥ - قاعدة اليد

ومورد القاعدة هو الشك في ملكية شخص لما تحت يده أو قل لما في حوزته وتحت سلطانه وتصرفه ، والبحث هو أن وقوع الشيء القابل للملكية تحت سلطان الشخص هل هو أمانة الملكية في ظرف الشك أو لا؟

والظاهر أنه لا خلاف في أمارية اليد وأنها موجبة لثبوت ملكية ذي اليد لما تحت يده وأنه لا يطالب بالبيته على اثبات ذلك وإن تمام الآثار المترتبة على ملكية الشيء مترتبة على ما في حوزته وتحت سلطانه .

وقد استدل على ذلك بمجموعة من الروايات وفيها ما هو معتبر سنداً ، كما أن السيرة العقلانية المضادة قاضية بذلك .

تصدئ الأصوليون لبيان الفرق بينهما .
ولعل منشأ الخلط بينهما هو ما يقال
من تقوم كل من قاعدة اليقين
والإستصحاب باليقين والشك وإن
متعلق اليقين والشك في كل من
القاعدتين يكون واحداً وإن متعلق
اليقين فيها يكون سابقاً على متعلق
الشك إلا أنه مع ذلك هناك فرق
جوهرى بين القاعدتين وهو أن الشك
في قاعدة اليقين يكون من نحو الشك
السارى ، وهذا بخلاف الشك في قاعدة
الإستصحاب فإنه يكون من نحو
الشك الطارئ ، فالفرق بين نحوي
الشك هو المائز الأساسى بين
القاعدتين .

وبيان ذلك : ان الشك في مورد
الإستصحاب وان كان يتعلق بعين ما
تعلق به اليقين إلا ان جهة الشك في
متعلق اليقين إنما هو البقاء
والإستمرار ، أما أصل الحدوث فيظل
على حاله متيقناً ، بمعنى ان الشك لا
يوجب زوال أصل اليقين بحدوث
الحادث ، نعم هو يوجب التردد في بقاء

والمعروف بينهم هو تقدم قاعدة
اليد في ظرف التصادق حتى بناء على
القول بأمارية الإستصحاب ، وذلك
لأنه لو كان البناء هو تقدم
الإستصحاب على قاعدة اليد للزم من
ذلك عدم وجود مورد تجري فيه
القاعدة ، وإذا كان هناك مورد فهو
نادر جداً ، وذلك لأن الإستصحاب
يجري في أكثر موارد جريان القاعدة ،
إذ ان أكثر حالات الشك في الملكية
مسبوق بالعلم بعدم الملكية فلو كان
الإستصحاب هو المقدم لما كان ثمة
مبرر لجعل القاعدة ، وهذا ما يعبر عن
تقدم القاعدة في مورد التصادق ، على
ان تقديم الإستصحاب يلزم منه
المحذور الذى أشارت إليه بعض
روايات القاعدة وهو قوله عليه السلام : « لو لم
يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق » .

٦٢٦ - قاعدة اليقين

وهي من القواعد التي قد يقع
الخلط بينها وبين الإستصحاب ، ولهذا

واستمرار وجوده .

مثلاً: لو كنا على يقينٍ بعدالة زيد يوم الجمعة ثم وقع الشك في بقاء العدالة ليوم السبت مع انحفاظ اليقين بعدالته يوم الجمعة فإن هذا الفرض هو مورد الإستصحاب، لأنّ جهة الشك في متعلّق اليقين هي بقاؤه واستمراره، فتعلّق اليقين والشك وان كان واحداً والذي هو «عدالة زيد» إلا أنّ حيثيّة الشكّ مباينة لحيثيّة اليقين، ثمّ إنّ حيثيّة الشكّ لما كانت هي البقاء والاستمرار فهذا يعني أنّ الشكّ في متعلّق اليقين يكون متأخراً زماناً عن اليقين بالمتعلّق، إذ لا معنى للشكّ في بقاء المتعلّق مالم يكن المتعلّق متيقناً في رتبة سابقة .

ولهذا قالوا إنّ الإستصحاب هو ما كان متعلّق اليقين والشك فيه متّحداً ذاتاً ومتغائراً زماناً إلا أنّ ذلك لا يعني لزوم تقدّم حالة اليقين بالحدوث على الشك فيه، فقد تكون كذلك وقد تكون الحالتين متزامنتين كما قد تكون حالة الشك متقدّمة على حالة اليقين،

فالمناط في جريان الإستصحاب هو أن يكون الحادث متيقناً في زمن سابق ويكون مشكوكاً في زمن لاحق أمّا أنّ اليقين يكون متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً فهذا ما لا دخل له في قوام الإستصحاب وبما ذكرناه يتّضح أنّ الشك في مورد الإستصحاب أمّا هو الشك الطارئ على الحادث المتيقن والذي لا يوجب زوال اليقين بأصل الحدوث وأمّا يوجب التردّد في بقاء وجود الحادث واستمراره . ثمّ أنّه يمكن أن يقال ان متعلّق اليقين ومتعلّق الشك في مورد الإستصحاب متباينان بالنظر الدقي، وذلك بأن يقال إنّ متعلّق اليقين هو أصل الحدوث ومتعلّق الشك هو البقاء والاستمرار، وأصل الحدوث غير بقائه واستمراره، وبهذا لا يكون اليقين والشك متواردين على متعلّق واحد .

وأما الشك في مورد قاعدة اليقين فهو من نحو الشك الساري والذي يسري لنفس متعلّق اليقين بالحادث ويوجب زوال اليقين عنه وانعدامه

هو ما يقتضيه طبع وجود الحادث من البقاء والإستمرار، فإن هذا الطبع التكويني ينتج وثوقاً لدى العقلاء ببقاء ما وقع وان زواله بعد حدوثه خلاف ما يقتضيه طبع الحادث .

وأما منشأ اعتبار قاعدة اليقين فهو ان اليقين عادة ما يكون مطابقاً للواقع وان اتفاق الخطأ في حالات اليقين نادرة، وهذا ما يوجب البناء على واقعية متعلق اليقين - وان عرضه الشك بعد ذلك - اعتماد على أقربية اليقين للواقع .

إذن فلاك اعتبار الإستصحاب يختلف عن ملاك اعتبار قاعدة اليقين، فلاك الأول هو ما يقتضيه طبع الحادث من البقاء والإستمرار، وملاك الثاني هو أقربية اليقين للواقع .

٦٢٧ - اليقين الاستقرائي

قد أوضحنا المراد منه تحت عنوان التواتر .

وتبدّله الى الشك، فاليقين والشك يتواردان على متعلق واحد ويكون زمانها متحداً، نعم تكون حالة اليقين في مورد القاعدة متقدمة على حالة الشك . مثلاً: لو كنا على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة ثم وقع الشك في أصل اشتغاله على العدالة في يوم الجمعة، بمعنى تبدّل اليقين بالعدالة الى الشك فيها، فالشك في مورد القاعدة يسري لنفس اليقين ويطرده عن المتعلق ويحل محله، وهذا هو معنى الإتحاد الذاتي بين متعلق اليقين والشك والاتحاد الزماني في مورد قاعدة اليقين، إذ ان متعلقهما هو العدالة في المثال وزمانها واحد وهو يوم الجمعة، غايته ان حالة اليقين نشأت قبل حالة الشك .

وبهذا اتضح الفرق بين موردي قاعدة اليقين وقاعدة الإستصحاب . هذا وقد ذكر السيد الصدر رحمته فرقاً آخر بين القاعدتين يتصل بمنشأ اعتبار القاعدتين بنظر العقلاء .

فالإستصحاب لو كان من الأمارات العقلية فإن منشأ اعتباره

رجوعها الى احدى القضايا الست
البدئية والتي هي الأوليات
والفطريات والحسيات والتجريبيات
والحدسيات والمتواترات .

والمتحصّل انّ اليقين المنطقي هو
اليقين المعتمد على البرهان والذي
لوحظ فيه ضمان المطابقة للواقع ، وهذا
لا يعني انّ المتيقن باليقين غير المنطقي
محمّلاً لمنافاة يقينه للواقع بل المقصود
من أخذ ضمان المطابقة للواقع في اليقين
المنطقي هو اعتماده على القضايا التي لا
تتخلّف بمقتضى برهانيتها عن الواقع .

وأما المراد من اليقين الاصولي فهو
الجزم بقطع النظر عن منشئه ، أي
سواء نشأ عن البرهان أو عن مناشئ
أخرى حتى لو كانت من قبيل الجدل
والمغالطة والسفسطة .

٦٢٩ - اليقين والشك

بين اليقين والشك نسبة التضاد ، إذ
اليقين معناه الجزم واستقرار النفس
على الثبوت أو الإنتفاء والشك يعني

٦٢٨ - اليقين المنطقي

واليقين الاصولي

المراد من اليقين المنطقي هو القطع
الناشئ عن البرهان والذي يساوق
المطابقة مع الواقع دائماً باعتبار اعتماده
البرهان وسيلة للوصول اليه ، ولهذا
قالوا انّ اعتماد القوانين المنطقية تعصم
الذهن عن الخطأ في الفكر ، وما يقال
انّ العصمة أنّما تكون مختصة بصورة
الدليل باعتبار انّ ذلك هو ما يتصدّى
علم المنطق لضبطه ، غير تام ، وذلك
لأنّ البرهان العاصم عن الخطأ لا يعالج
صورة القياس - مثلاً - فحسب بل هو
يعالج مواده أيضاً فيشترط في مواد
القياس البرهاني أن تكون من القضايا
الست البدئية والتي تكون مطابقتها
للواقع مضمونة باعتبارها بدئية
وباعتبار انّ صورة القياس الواقعة في
اطاره بدئية أيضاً فذلك هو الضمان
لحقانية اليقين الناتج عن البرهان ، وأما
القضايا الأخرى التي لا تكون بدئية
فضمان حقانية اليقين بما ينتج عنها هو

الحالة الثانية : أن يكون متعلق اليقين من أجزاء علة متعلق الشك ، كما لو كنا على يقين بالمقتضي بصيغة الفاعل وشك في المقتضى بصيغة المفعول ، ومن الواضح ان المقتضي جزء علة للمقتضى وليس هو تمام العلة ، من هنا أمكن اليقين بالمقتضي مع عدم اليقين بمقتضاه باعتبار عدم احراز تحقق تمام أجزاء العلة لحدوث المقتضى .

مثلاً : لو علمت بوقوع الورقة في النار ولم أعلم بانتفاء المانع عن احتراق الورقة ، فإن هنا علم وشك ، فالمعلوم ، هو وجود المقتضي للإحراق والذي هو جزء علة للمقتضى «المعلول» ، وأما المشكوك فهو الإحراق والذي هو المقتضى ، ومنشأ الشك هو عدم احراز تمام أجزاء العلة والتي منها انتفاء المانع ، وهذا هو مورد قاعدة المقتضي والمانع ، وقد أوضحناها تحت عنوانها .

الحالة الثالثة : أن يكون متعلق اليقين متحداً ذاتاً مع متعلق الشك

التردد في الثبوت أو الإنتفاء ، وكلاهما من العناوين ذات الإضافة والتي لا تعقل دون متعلق فلا بد لليقين من متيقن وللشك من مشكوك ، كما انها من سنخ الضدين اللذين لا ثالث لهما بناءً على شمول الشك لحالات الظن والإحتمال ، على أنه يمكن دعوى ان النسبة بينها هي التناقض ولو بملاحظة خصوصية فيها وهي ان

اليقين مشتمل على حيثية هي عدم احتمال الخلاف وان حيثية المتقوم بها الشك هي احتمال الخلاف .

وعلى أي تقدير فإن اليقين لا يجتمع مع الشك في نفس واحدة على متعلق واحد مع انحفاظ تمام الحيثيات المانعة عن تحقق اجتماع الضدين أو انقيضين ، نعم ثمة حالات يجتمع فيها اليقين مع الشك في نفس واحدة بسبب اختلال بعض الحيثيات :

الحالة الاولى : أن يكون متعلق اليقين مابيناً لمتعلق الشك ، كما لو كنا على يقين من حياة زيد وشك في فقره أو في حياة عمرو .

فيهما متعلّق اليقين مع متعلّق الشك ، إذ أنّ متعلّقيها في الصورة الاولى هو « عدالة زيد » وفي الصورة الثانية هو « معنى لفظ الصعيد » والتغاير أنّما هو من جهة الزمان .

الحالة الرابعة : أن يكون متعلّق اليقين متّحداً مع متعلّق الشك ذاتاً وزماناً ، وتعقّل هذه الحالة منوط بتغاير عروض حالتي اليقين والشك زماناً ، بمعنى أنّ تعلّق اليقين بالشيء وان كان متّحداً زماناً مع تعلّق الشك بذلك الشيء إلا أنّ عروض حالة اليقين بذلك الشيء لا بدّ وان يكون متقدّماً أو متأخراً عن حالة عروض الشك بذلك الشيء ، فهنا صورتان :

الصورة الاولى : ان يتعلّق اليقين بعين ما تعلّق به الشك ذاتاً وزماناً إلا أنّ عروض حالة الشك كانت متأخرة عن عروض حالة اليقين . ومثاله ما لو كنّا نعلم بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ تبدّل اليقين بالشك في ثبوت العدالة له يوم الجمعة .

وتلاحظون أنّ متعلّق اليقين وهو

ولكنّه متغاير معه زماناً ، وهذه الحالة لها صورتان .

الصورة الاولى : أن يكون تعلّق اليقين بمتعلّقه متقدّماً على تعلّق الشك به ، كما لو علمنا بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ وقع الشك في بقائه على العدالة يوم السبت ، وهذا النحو من الشك هو المعبر عنه بالشك الطارئ ، وهو موضوع الإستصحاب ، وقد أوضحنا هذه الصورة في بحث « الإستصحاب » وكذلك في بحث « قاعدة اليقين » .

الصورة الثانية : أن يكون تعلّق الشك بمتعلّقه متقدّماً على تعلّق اليقين به ، كما لو علمنا أنّ المتفاهم العرفي من معنى الصعيد فعلاً هو مطلق وجه الأرض إلا أنّ الشك في أنّ هذا المعنى هل هو المتبادر من لفظ الصعيد في الزمن السابق أو لا ، وهذا هو مورد الإستصحاب القهقرائي المعبر عنه بأصالة الثبات في اللغة ، وقد أوضحنا المراد من هذه الصورة تحت هذين العنوانين .

وتلاحظون أنّ كلا الصورتين اتّحد

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ
وَرَسُولِكَ وَصَلِّ عَلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ
وَالسَّيِّدِ الْأَكْبَرِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام
وَصَلِّ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ الْأَبْرَارِ الْأَخْيَارِ
الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرَّجْسَ
وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ.

* * *

قد تمَّ الشروع - بتوفيق الله تعالى -
في تأليف هذا الكتاب في الخامس
والعشرين من ذي الحجة سنة
١٤٢٠ هـ، وقد تمَّ بحمد الله ومنه الفراغ
منه في الرابع والعشرين من رجب
سنة ١٤٢١ هجرية على مهاجرها
ألف سلام وتحيّة.

والحمد لله ربَّ العالمين

عدالة زيد هو عينه متعلّق الشك كما أنّ
الزمان الذي تعلّق فيه اليقين والشك
بالعدالة هو يوم الجمعة، غايته أنّ
عروض حالة الشك كانت بعد
عروض حالة اليقين كما لو وقع الشك
يوم السبت. ويُعبّر عن الشكّ في مثل
هذه الصورة بالشكّ الساري، وهو
مورد قاعدة اليقين، كما أوضحنا ذلك
في بحث «قاعدة اليقين».

الصورة الثانية: نفس الصورة
الاولى إلا أنّ عروض حالة اليقين هي
المتأخّرة عن عروض حالة الشكّ،
وهنا يكون اليقين هو الساري
والموجب لطرده الشك والحلول في محلّه
كما أنّ الصورة الاولى يكون الشك هو
الطارده لليقين.

مصادر الكتاب

- | | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| السيد الخوئي ؑ | ١ - محاضرات في اصول الفقه |
| السيد الخوئي ؑ | ٢ - مصباح الأصول |
| السيد الخوئي ؑ | ٣ - دراسات في علم الاصول |
| السيد الخوئي ؑ | ٤ - مباني الاستنباط |
| المحقق النائيني ؑ | ٥ - فوائد الاصول |
| المحقق النائيني ؑ | ٦ - أجود التقريرات |
| السيد الامام ؑ | ٧ - تنقيح الاصول |
| السيد الامام ؑ | ٨ - تهذيب الاصول |
| السيد الصدر ؑ | ٩ - مباحث الاصول |
| السيد الصدر ؑ | ١٠ - بحوث في علم الاصول |
| السيد الصدر ؑ | ١١ - الحلقة الثالثة |
| المحقق العراقي ؑ | ١٢ - نهاية الأفكار |
| الشيخ الأنصاري ؑ | ١٣ - فرائد الاصول |
| السيد الإمام ؑ | ١٤ - أنوار الهداية تعليقه على الكفاية |
| | ١٥ - عناية الاصول |
| المحقق الخراساني ؑ | ١٦ - كفاية الاصول |
| السيد محسن الحكيم ؑ | ١٧ - حقائق الاصول |
| الميرزا ابو الحسن المشكيني ؑ | ١٨ - حاشية المشكيني |
| الميرزا حبيب الله الرشتي ؑ | ١٩ - بدائع الأفكار |
| الشيخ المظفر ؑ | ٢٠ - اصول الفقه |
| السيد محمد تقي الحكيم | ٢١ - اصول الفقه المقارن |
| الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني | ٢٢ - معالم الاصول |
| الفاضل التونسي ؑ | ٢٣ - الوافية |
| الشيخ جعفر التبريزي | ٢٤ - المحصول في علم الاصول |
| السيد محمد الروحاني ؑ | ٢٥ - منتقى الاصول |



مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامي

السيد محمد صادق الروحاني
 السيد محمد سعيد الحكيم
 الشيخ الطوسي ❦
 السيد محمد جعفر المروج ❦
 محمد صنقور
 السيد البجنوردي ❦
 الشهيد الثاني ❦
 الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ❦
 السيد الخوئي ❦
 السيد محسن الحكيم ❦
 الشيخ يوسف البحراني ❦
 الشيخ جواد التبريزي
 السيد الخوئي ❦
 السيد الخوئي ❦
 الحكيم ملا هادي السبزواري ❦
 الشيخ المطهري ❦
 الشيخ محمد تقي الأملي
 السيد العلامة الطباطبائي ❦
 السيد العلامة الطباطبائي ❦
 المحقق المظفر ❦
 الشيخ مصباح اليزدي
 السيد الخوئي ❦
 العلامة الفيومي
 السيد الامام ❦
 الشيخ جعفر التبريزي
 العلامة التفتزاني
 العلامة المطهري ❦



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

٢٦ - زبدة الاصول
 ٢٧ - المحكم في اصول الفقه
 ٢٨ - عدة الاصول
 ٢٩ - منتهى الدراية
 ٣٠ - شرح الاصول
 ٣١ - القواعد الفقهيّة
 ٣٢ - الرعاية في شرح الدراية
 ٣٣ - متقى الجمان
 ٣٤ - التقيح في شرح العروة
 ٣٥ - مستمسك العروة الوثقى
 ٣٦ - الحدائق الناضرة
 ٣٧ - اسس القضاء
 ٣٨ - مباني تكملة المنهاج
 ٣٩ - مصباح الفقاهة
 ٤٠ - منظومة السبزواري
 ٤١ - شرح المنظومة
 ٤٢ - درر الفوائد في شرح المنظومة
 ٤٣ - بداية الحكمة
 ٤٤ - نهاية الحكمة
 ٤٥ - المنطق
 ٤٦ - حاشية ملا عبد الله
 ٤٧ - الشمسية
 ٤٨ - المنهج الجديد في تعليم الفلسفة
 ٤٩ - البيان
 ٥٠ - المصباح المنير
 ٥١ - الرسائل العشر
 ٥٢ - الإلهيات
 ٥٣ - مختصر المعاني
 ٥٤ - دروس فلسفيّة

المحتويات

مرفأ أطاء

| | |
|----|-----------------------------------|
| ٧ | الحال |
| ٩ | الحجر التكللفى والحجر الوضعى |
| ١٠ | الحجّة |
| ١٢ | الحجّة الأصوليّة |
| ١٣ | الحجّة الذاتيّة |
| ١٥ | حجّة القطع |
| ١٨ | الحجّة المجعلولة |
| ٢١ | الحرمة |
| ٢١ | الحرمة الذاتيّة والحرمة العرضيّة |
| ٢٢ | الحرمة الظاهرىة والحرمة الواقعيّة |
| ٢٤ | الحسن والقبح |
| ٢٧ | الحسن والقبح الذاتيان |
| ٢٩ | الحسن والقبح العقلائيان |
| ٣٣ | الحسن والقبح العقليان |
| ٣٦ | أصالة الحظر |
| ٣٦ | حقّ الطاعة |
| ٣٨ | مسلك حقّ الطاعة |
| ٣٩ | أصالة الحقيقة |
| ٤٠ | الحقيقة الشرعيّة |
| ٤٢ | الحقيقة المتشرعيّة |

| | |
|----|------------------------------------|
| ٤٣ | الحكم الإنشائي |
| ٤٤ | الحكم الأولي |
| ٤٥ | الحكم التكليفي |
| ٤٦ | الحكم الثانوي |
| ٤٧ | الحكم الشرعي |
| ٤٨ | الحكم الظاهري |
| ٤٩ | الحكم العدمي |
| ٥٠ | الحكم المقابل للفتوى |
| ٥٢ | الحكم الواقعي |
| ٥٣ | الحكم الوضعي |
| ٥٩ | الحكومة |
| ٦١ | الحكومة الإنسدادية |
| ٦٣ | الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية |
| ٦٥ | الحكومة بملاك الرفع |
| ٦٧ | الحكومة بملاك النظر |
| ٧٠ | أصالة الجدل |
| ٧١ | الحمل الأولي والحمل الشايع |
| ٧٤ | الحمل البسيط والحمل المركب |

حرف الخاء

| | |
|----|---------------------------|
| ٧٩ | الخارج المحمول |
| ٧٩ | الخاص |
| ٧٩ | الخبر بالواسطة |
| ٨٤ | الخبر الحسن |
| ٨٥ | الخبر الحسي والخبر الحدسي |
| ٨٧ | الخبر الصحيح |
| ٨٧ | الخبر الضعيف |
| ٨٨ | الخبر المتواتر |

٨٩ الخبر المستفيض

٩٠ الخبر الموثق

٩١ الخبر الموثوق

٩٢ خبر الواحد

٩٢ الخطابات الشفاهية

حَرْفُ الدَّالِ

٩٩ دفع المنسدة أولى من جلب المصلحة

١١٠ الدلالة

١١١ الدلالة الإستعمالية

١١١ دلالة الإشارة

١١٢ دلالة الإقتضاء

١١٣ الدلالة الإلزامية

١١٣ دلالة الإيماء والتنبية

١١٤ الدلالة التصديقية

١١٦ الدلالة التصديقية الاولى

١١٦ الدلالة التصورية

١١٧ الدلالة التضمنية

١١٨ الدلالة التفهيمية

١١٩ الدلالة الجدّية

١١٩ دلالة السكوت والتقرير

١٢٢ الدلالة المطابقية

١٢٣ الدلالة الوضعية

١٢٣ الدلالة الوضعية تصورية أو تصديقية؟

١٢٦ دلالة فعل المعصوم (ع)

١٢٩ الدليل الإجتهادي والدليل الفقاهتي

١٣١ الدليل الإنبئي والدليل اللّهي

١٣١ الدليل الشرعي



مركز بحوث ودراسات إسلامية

٦٣٠ المعجم الأصولي / ج ٢

- ١٣٢ الدليل العقلي
- ١٣٦ الدليل اللبّي
- ١٣٧ الدليل المحرز
- ١٣٨ دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين
- ١٤٠ دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإستقلاليين
- ١٤١ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ١٤٢ دوران الأمر بين التعمين والتخيير
- ١٤٥ دوران الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة وبين المانعيّة
- ١٤٦ دوران الأمر بين المتباينين
- ١٤٦ دوران الأمر بين محذورين

حرف الدال

- ١٥٥ الذاتي في باب البرهان
- ١٥٥ الذاتي في باب الكلّيات
- ١٥٦ الذاتي لا يُعلّل

حرف الراء

- ١٦١ الرافع والمانع
- ١٦٢ الرخصة والعزيمة
- ١٦٥ الرفع والدفع

حرف الزاي

- ١٦٩ الزمان والزمانيات
- ١٧٠ الزيادة في المركبات الإعتباريّة

حرف السين

- ١٧٥ مسلك السببيّة
- ١٧٧ سدُّ الذرائع
- ١٧٨ السنّة الشريفة
- ١٧٩ السنّة في استعمالات الفقهاء
- ١٨٠ السيرة العقلانيّة

حرف الشين

- ١٩١ شبهة ابن قبة
- ١٩٣ شبهة الانفصال
- ١٩٣ شبهة البدئية
- ١٩٤ شبهة التحريمية
- ١٩٥ شبهة الحكيمية
- ١٩٦ شبهة العبائية
- ١٩٧ شبهة الكثير في الكثير
- ١٩٩ شبهة الكمي
- ٢٠١ شبهة المصادقية
- ٢٠٢ شبهة المفهومية
- ٢٠٣ شبهة المقرونة بالعلم الإجمالي
- ٢٠٤ شبهة الموضوعية
- ٢٠٥ شبهة الوجوبية
- ٢٠٦ شبهة غير المحصورة
- ٢٠٩ شرائط الجعل والمجول
- ٢١٠ شرط الاتصاف
- ٢١١ شرط الترتب
- ٢١٣ الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن
- ٢١٥ الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع
- ٢١٧ الشرط من أجزاء العلة
- ٢١٨ الشرطية والسببية والمانعية
- ٢٢١ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
- ٢٢٢ الشك
- ٢٢٣ الشك الساري والشك الطارئ
- ٢٢٣ الشك بين الجزئية والمانعية



| | | |
|-----|-------|---------------------|
| ٢٢٤ | | الشك في التكليف |
| ٢٢٧ | | الشك في الحجية |
| ٢٢٧ | | الشك في المحصل |
| ٢٢٨ | | الشك في المكلف به |
| ٢٣٧ | | شمول الأحكام للجاهل |
| ٢٣٨ | | الشهرة الروائية |
| ٢٣٨ | | الشهرة العملية |
| ٢٣٩ | | الشهرة الفتوائية |

حرف الصاد

| | | |
|-----|-------|--------------------------|
| ٢٤٣ | | قاعدة الصحة |
| ٢٤٦ | | الصحة التأهيلية |
| ٢٤٧ | | الصحة والفساد |
| ٢٥١ | | الصحيح والأعم |
| ٢٥٢ | | الصحيح والفاقد |
| ٢٥٣ | | الصدق في القضايا الحملية |
| ٢٥٥ | | الصدق في القضايا الشرطية |

حرف الضاد

| | | |
|-----|-------|------------------------|
| ٢٥٩ | | مسألة الضد |
| ٢٦٠ | | الضد العام والضد الخاص |
| ٢٦١ | | الضرر والضرار |
| ٢٦٥ | | الضرورة بشرط المحمول |

حرف الطاء

| | | |
|-----|-------|------------------|
| ٢٧١ | | الطبيعي الأصولي |
| ٢٧١ | | الطبيعي المعقولي |
| ٢٧١ | | مسلك الطريقة |
| ٢٧٣ | | الطلب والإرادة |
| ٢٧٥ | | أصالة الطهارة |

| | |
|------------------|-----------------------------|
| ٦٣٣ | المحتويات |
| ٢٧٦ | الطهارة والتجاسة |
| حرف الظاء | |
| ٢٨١ | الظن |
| ٢٨١ | الظن الخاص |
| ٢٨٢ | الظن الطريقي والظن الموضوعي |
| ٢٨٢ | الظن المطلق |
| ٢٨٣ | الظن النوعي |
| ٢٨٤ | الظهور |
| ٢٨٩ | أصالة الظهور |
| ٢٩٣ | الظهور الإقتضائي والفعلي |
| ٢٩٣ | الظهور التصوري والتصديقي |
| ٢٩٤ | الظهور التضمني |
| ٢٩٥ | الظهور الحالي |
| ٢٩٦ | الظهور الذاتي والموضوعي |
| حرف العين | |
| ٢٩٩ | العام الاصولي |
| ٢٩٩ | العدم الأزلي |
| ٣٠٥ | العدم المحمولي |
| ٣٠٦ | العدم النعتي |
| ٣٠٧ | العرض الذاتي |
| ٣١٣ | العرض الغريب |
| ٣١٣ | العرض والعرضي |
| ٣١٥ | العرف |
| ٣٢٦ | العزيمة |
| ٣٢٦ | العقل العملي |
| ٣٢٧ | العقل النظري |
| ٣٢٧ | علامات الحقيقة والمجاز |



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية
حرف العين

- ٣٢٨ مسلك العلامة
- ٣٢٨ علل الأحكام
- ٣٢٩ العلم الإجمالي في التدريجيات
- ٣٣٢ العلم الإجمالي والتفصيلي
- ٣٣٦ علم الأصول
- ٣٣٨ علم الجنس
- ٣٤٠ العلة الانحصارية
- ٣٤١ العلة والحكمة
- ٣٤٣ العموم
- ٣٤٥ العموم الإستغراقي
- ٣٤٦ العموم البدلي
- ٣٤٦ العموم الزماني
- ٣٤٨ العموم السياقي
- ٣٤٨ العموم الفوقاني
- ٣٤٩ العموم المجموعي

حرف الفين

- ٣٥٣ الغاية
- ٣٥٤ مفهوم الغاية
- ٣٥٤ الغاية داخلية في المعنى أو خارجة؟
- ٣٥٦ غير المستقلات العقلية

حرف الفاء

- ٣٦٥١ فتح الذرايع
- ٣٦٢ فحوى الخطاب
- ٣٦٢ الفرد المررد

حرف القاف

- ٣٦٥ القاطع والمانع
- ٣٦٦ قبح العقاب بلا بيان

| | |
|-----|--|
| ٢٣٥ | المحتويات |
| ٢٦٨ | القيح الفعلي والقيح الفاعلي |
| ٢٧١ | القدر المتيقن في مقام التخاطب |
| ٢٧٢ | القدرة التكوينية بالمعنى الأعم |
| ٢٧٥ | القدرة العقلية والشرعية |
| ٢٧٨ | قرينة الحكمة |
| ٢٨٠ | القرينة اللبئية |
| ٢٨٠ | القرينة المتصلة |
| ٢٨١ | القرينة المنفصلة |
| ٢٨٢ | القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية |
| ٢٨٦ | القطع |
| ٢٨٧ | القطع الشخصي |
| ٢٨٨ | القطع الطريقي |
| ٢٨٩ | قطع القطع |
| ٢٩٢ | القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة |
| ٢٩٥ | القطع الموضوعي |
| ٢٩٧ | القطع الموضوعي الصفتي |
| ٢٩٨ | القطع الموضوعي الطريقي |
| ٤٠٠ | القطع النوعي |
| ٤٠٠ | القول بعدم الفصل |
| ٤٠١ | قول اللغوي |
| ٤٠٣ | القياس الأصولي |
| ٤٠٥ | قياس مستنبط العلة |
| ٤١٠ | قياس منصوص العلة |
| ٤١١ | قيام الاصول مقام القطع |
| ٤١١ | قيام الأمانة مقام القطع الطريقي |
| ٤١٢ | قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفتي |
| ٤١٣ | قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي |



مركز بحوث فقهنا علومنا وسنننا

حرف الكاف

- ٤١٧ كان التامة والناقصة
- ٤١٨ الكراهة
- ٤١٨ الكشف الإنسدادي
- ٤١٩ الكلبي الطبيعي
- ٤٢٢ الكلبي العقلي
- ٤٢٣ الكلبي المنطقي

حرف اللام

- ٤٢٧ اللابشرط القسمي
- ٤٢٨ اللابشرط المقسمي
- ٤٢٩ قاعدة لا ضرر ولا ضرار
- ٤٣٢ لا النافية للجنس
- ٤٣٥ لعن الخطاب
- ٤٣٥ اللزوم البين وغير البين
- ٤٣٧ لوازم الأدلة
- ٤٤٣ ليس التامة والناقصة
- ٤٤٤ اللوازم الذاتية

حرف الميم

- ٤٥١ المانع الشرعي
- ٤٥١ الماهية المجردة
- ٤٥٢ الماهية المخلوطة
- ٤٥٢ الماهية المطلقة والمرسلة
- ٤٥٢ الماهية المهملة
- ٤٥٢ المبادئ الأحكامية
- ٤٥٤ المبادئ التصديقية
- ٤٥٥ المبادئ التصورية
- ٤٥٥ مبادئ الحكم

| | |
|-----|----------------------------------|
| ٦٣٧ | المحتويات |
| ٤٥٥ | متعلق الحكم |
| ٤٥٦ | مشتات الأمانة والأصل |
| ٤٥٦ | المجاز |
| ٤٥٨ | المجاز العقلي |
| ٤٥٨ | المجمل والمبين |
| ٤٥٨ | المحصّلات الشرعية |
| ٤٥٩ | المحصّلات العقلية والعادية |
| ٤٦٠ | المحمولات الأولية والثانوية |
| ٤٦٠ | المحمول بالضميمة |
| ٤٦١ | المخالفة القطعية والاحتمالية |
| ٤٦١ | المخصّص والمقيّد |
| ٤٦٢ | المسألة الأصولية |
| ٤٦٥ | مسألة مقدّمة الواجب |
| ٤٦٦ | المستقلات العقلية |
| ٤٦٩ | مسقطات التكليف |
| ٤٧١ | المشتقّ |
| ٤٧٣ | المصالح المرسله |
| ٤٧٨ | المعاني الحرفية والمعاني الاسمية |
| ٤٨٠ | المعقولات الأولية |
| ٤٨٣ | المعقولات الثانية |
| ٤٨٧ | المفاهيم الأدوية |
| ٤٨٧ | المفاهيم الإفرادية |
| ٤٨٧ | المفهوم |
| ٤٩٢ | مفهوم الإستثناء |
| ٤٩٢ | مفهوم الحصر |
| ٤٩٣ | مفهوم الشرط |
| ٤٩٥ | مفهوم العدد |



مركز بحوث الدراسات الإسلامية والبحوث

| | |
|-----|---|
| ٤٩٦ | مفهوم الغاية |
| ٤٩٨ | مفهوم اللقب |
| ٤٩٩ | مفهوم المخالفة |
| ٥٠١ | مفهوم الموافقة |
| ٥٠٣ | مفهوم الوصف |
| ٥٠٦ | قاعدة المقتضي والمانع |
| ٥٠٧ | مقدمات الحكمة |
| ٥٠٧ | المقدمة التوليدية |
| ٥٠٨ | مقدّمة الحرام |
| ٥١٠ | المقدمة الخارجية |
| ٥١١ | المقدمة الداخلية |
| ٥١٣ | مقدّمة الصحة |
| ٥١٣ | المقدمة العقلية والشرعية والعادية |
| ٥١٦ | المقدمة العلمية |
| ٥١٧ | مقدّمة المستحبّ والمكروه |
| ٥١٧ | المقدمة المفوتة |
| ٥١٩ | المقدمة الموصلة |
| ٥٢٠ | المقدمة الوجوبية |
| ٥٢١ | المقدمة الوجودية |
| ٥٢٢ | الملاك الاقتضائي |
| ٥٢٣ | الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع |
| ٥٢٧ | ملاك الحمل |
| ٥٢٨ | مناسبات الحكم والموضوع |
| ٥٣٢ | المنطوق |
| ٥٣٥ | الموافقة الاحتمالية |
| ٥٣٥ | الموافقة الالتزامية |
| ٥٣٧ | الموافقة القطعية |
| ٥٣٨ | موضوع الحكم |



مركز بحوث الدراسات الإسلامية

المحتويات ٦٣٩

الموضوعات المركّبة ٥٣٩

الموضوعات المستنبطة ٥٣٩

حرف النون

النسب الأوليّة والنسب الثانويّة ٥٤٥

النسبة ٥٤٦

النسبة التحليليّة ٥٥٢

النسخ ٥٥٣

نسخ الوجوب ٥٥٦

نفي الحكم بلسان الموضوع ٥٥٧

النكرة ٥٥٩

النكرة في سياق النفي أو النهي ٥٦١

النهي ٥٦٣

النهي الإرشادي ٥٦٥

النهي التحريمي ٥٦٥

النهي التنزيهي ٥٦٧

النهي في العبادات ٥٦٧

النهي في المعاملات ٥٧١

النهي النفسي والغيري ٥٧٢

حرف الهاء

الهية البسيطة ٥٧٧

الهية المركّبة ٥٧٧

هينات الجمل ٥٧٨

الهية الاتّصاليّة ٥٧٨

الهية التركيبيّة ٥٧٨

الهيولي والصورة ٥٧٩

مسلك الهويّة ٥٨١

حرف الواو

الواجب الأصلي والتبمي ٥٨٥

| | |
|-----|-------------------------------|
| ٥٨٦ | الواجب التخيري |
| ٥٨٨ | الواجب الكفائي |
| ٥٩١ | الواجب المضيق والموسع |
| ٥٩٢ | الواجب المطلق والمشروط |
| ٥٩٣ | الواجب المعلق والمنجز |
| ٥٩٦ | الواجب الموقت |
| ٥٩٦ | الواجب النفسي والغيري |
| ٥٩٩ | الواسطة في الإثبات |
| ٦٠٠ | الواسطة في الثبوت |
| ٦٠١ | الواسطة في العروض |
| ٦٠١ | الوجوب الاضطراري |
| ٦٠٢ | الوجوب والواجب |
| ٦٠٣ | الوجود الرابط والوجود الرابطي |
| ٦٠٤ | الوجود المحمولي |
| ٦٠٥ | الوجود النعتي |
| ٦٠٥ | الورود |
| ٦٠٨ | الوضع |
| ٦١٠ | الوضع التعيني والتعيني |
| ٦١١ | الوضع الشخصي |
| ٦١١ | وضع المركبات |
| ٦١٣ | الوضع النوعي |

حرف الياء

| | |
|-----|--------------------------------|
| ٦١٧ | قاعدة اليد |
| ٦١٨ | قاعدة اليقين |
| ٦٢٠ | اليقين الاستقرائي |
| ٦٢١ | اليقين المنطقي واليقين الاصولي |
| ٦٢١ | اليقين والشك |
| ٦٢٥ | مصادر الكتاب |
| ٦٢٧ | المحتويات |